汉译世界学术名著丛书

论老年 论友谊 论责任

〔古罗马〕西塞罗 著



VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

汉译世界学术名著丛书

论老年 论友谊 论责任

〔古罗马〕西塞罗 著

徐奕春译



商务印书馆

2003年·北京

图书在版编目（CIP）数据

论老年 论友谊 论责任／（古罗马）西塞罗（Cicero，M.T.）著；徐奕春译．—北京：商务印书馆，2003
（汉译世界学术名著）
ISBN 7－100－04050－7

Ⅰ.论… Ⅱ.①西…②徐… Ⅲ.散文－作品集－古罗马 Ⅳ.I546.62

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2003）第 117237 号

汉译世界学术名著丛书
论老年 论友谊 论责任
〔古罗马〕西塞罗 著
徐奕春 译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）
商 务 印 书 馆 发 行
北京中科印刷有限公司印刷
ISBN 7－100－04050－7／B·587

1998 年 12 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32
2003 年 12 月北京第 4 次印刷　　印张 9 5/8

定价：18.00 元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 2000 年先后分九辑印行了名著三百六十余种。现继续编印第十辑。到 2004 年底出版至四百种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2003 年 10 月

西塞罗和他的三论

（《论老年 论友谊 论责任》* 中文本序）

> "你的功绩高于伟大的军事将领。扩大人类知识的领域比扩大罗马帝国的版图，在意义上更为可贵。"
>
> ——朱利乌斯·凯撒

天上的星星，虽然离我们非常遥远，但它们还是那么明亮，那么耀眼，像镶嵌在天幕上的钻石一样，放射出绚烂的光彩。古罗马时代的西塞罗就是人类理智的星空中一颗璀璨的星星，虽然他作古已两千多年，但他的智慧之光依然是那样鲜亮，那样绚烂，给后人以无穷的启迪。

马尔库斯·图利乌斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero，公元前 106—43 年）是古罗马最有才华的政治家之一，他不仅当过执政官、元老院元老、总督，而且也是当时最伟大的演说家、哲学家和散文家。他早年曾在希腊和罗马受过良好的教育；青年时代，曾在一些著名教师的指导下研究修辞学、法律和哲学。同时，他"为了提

---

* 本书第 1 版于 1998 年 12 月出版，书名为《西塞罗三论》，此次列入汉译世界学术名著丛书，改名为《论老年 论友谊 论责任》。

高自身的素质，总是把希腊文的学习和拉丁文的学习结合在一起”，因而熟练地掌握了两种语言，这就为他日后研究、翻译和阐释古希腊的文化知识和精神成果提供了必要的条件。成年后，他在从事政治活动之余，致力于古希腊哲学的研究和阐释。他深受柏拉图学派、亚里士多德学派、斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的影响，其哲学思想兼有上述各学派的观点，因此后人一般称他为折衷主义哲学家。他的哲学贡献主要在于：对古希腊的各派哲学进行通俗的解释，不仅成功地将它们传播给了其同时代人，而且对后代人也产生久远的影响。后来在很长一段时间内，人们几乎只是通过他才了解古希腊丰富的哲学思想，特别是亚里士多德以后的各派哲学思想。虽然后来哲学家们对他的哲学思想褒贬不一，但他在传播古希腊的哲学和文化方面所作出的卓越贡献则是无可争议的。

从本质上说，西塞罗是一位思想家。他的政治思想，是结合罗马社会的历史和现实对希腊各派学说加以改造而成的。他在《论国家》和《论法律》两部著作中分别对国家学说和法律理论作了系统的阐述。他认为，国家不是人为的产物，而是在历史进程中逐渐形成的，其根源在于人天生就有一种社会性，需要国家来协调人与人之间的关系。他以“共和国”的观念取代希腊人的城邦观念，认为国家是“人民的事业”，是“共同拥有法律和各项权利，希冀分享共同利益的为数众多的人们的集合体”。西塞罗认为，国家政体一般可以分为三种，即君主制、贵族制和民主制，但这三种单一的政体很容易蜕变成暴君制、寡头制、暴民制。唯有将这三种政体有机地结合在一起，取长补短，融合成一种混合的政体，才能制约、均衡和调和各方面的势力，保持社会的稳定。西塞罗认为罗马共和国就是这种理想

的政体。在《论法律》中，西塞罗根据斯多葛派的观点，认为自然法，亦即正确的理性，是真正的法律，是衡量一切是非的标准；上帝是自然法的制定者、解释者和监护者；成文法必须符合自然法，否则就称不上是法律。在他看来，自然法、理性和上帝是统一的，公正、善和成文法则是它的体现。所有的人在这种神圣的自然法面前都是平等的，但不是财产的均等，而是理性的共有。此外，西塞罗对法律的性质和罗马人的公平精神也有透辟的论述。他曾在一篇演讲词中说："民法有什么特殊性质？法律的性质是不在外来影响之下改变，不在强力压迫之下屈服，不在金钱诱惑之下腐化。"西塞罗的上述思想对罗马法乃至后来的西方政治和法律都有很大影响。

西塞罗不仅是学识广博的思想家，而且还是一个才华横溢的散文大家。罗马帝国时代的拉丁散文和拉丁诗是古罗马作家留下的宝贵的文学遗产。当时，拉丁散文的最伟大作家是西塞罗。他的作品具备罗马文学的所有优点，是罗马散文的典范。甚至他的政敌、散文造诣也很高的凯撒，对他的文章风格也佩服之至。他的演说辞铿锵有力；他的论文通畅明顺，善于运用辞藻，尤其是他的三论（即《论老年》、《论友谊》、《论责任》），明畅华丽，晶莹澄澈，犹如西方文学宝库中三颗璀璨的明珠。可以说，他的作品达到了古罗马散文的顶峰。

在政治舞台上，西塞罗是一个受人尊敬和爱戴的政治家。他和蔼可亲，平易近人，具有强烈的爱国主义精神，并渴望获得荣誉。在罗马时代，荣誉是人们提供服务的最深厚、最持久的动力之一，担任公职的人一般都追求荣誉，它不但能使不朽的名声世代相传，而且还能使人出类拔萃，在决定国家命运的事务中发挥更大的作用。从《论责任》中人们可以看到，西塞罗渴望获得荣誉并不是为

了满足自己的虚荣心，而是为了更好地为国效劳。事实上，他确实为国家作出过卓越的贡献。例如，公元前63年，喀提林因竞选执政官职位失败，组织了一个阴谋集团，试图绑架国家的最高官员；西塞罗及时发现了这个阴谋，并采取果断的行动制止了它；为褒奖他的这种政治警觉性，他被授予“国父”称号。

总之，西塞罗的名字不但与古罗马的历史联系在一起，而且也与西方人文主义的历史联系在一起。美国研究古代史的权威摩塞司·哈达斯博士在《罗马帝国》一书中把西塞罗列为“永垂不朽的罗马人”之一。

（一）西塞罗的生平事迹和主要著作

西塞罗于公元前106年1月3日出生在罗马东南大约一百公里外沃尔斯克地区的一个古老的山区小城。这个小城叫阿尔皮努姆，它坐落在利里河河谷的山岗上。那里的人们以务农为主，祖祖辈辈过着一种自给自足的生活。到后来，即西塞罗青年时期，该城成了罗马的一个自治市。西塞罗自幼生活在一个富有的家庭里。他祖父是一个有声望的市府官员，但思想比较传统，非常仇视来自希腊的变革。据说，曾有一位罗马执政官劝他到罗马去做官，但他故土难离，至死也没有离开那个小城，西塞罗的父亲是罗马骑士，思想比较开通。他很想到罗马去当行政官员，但由于身体孱弱，未能如愿。他在罗马贵族中有一些名声显赫的朋友，他们当时都担任着重要的公职，其中有著名的演说家卢西乌斯·利基尼乌斯·克拉苏、马可·安东尼和作为“西庇阿俱乐部”最后一批代表人物之一

的占卜官昆图斯·穆丘斯·斯凯沃拉。西塞罗的父亲为了使他的两个儿子(即西塞罗和他的弟弟昆图斯)能受良好的教育,一度离开家乡小城,移居罗马。他认为,年轻人在罗马接受了传统教育,就可以使他们保持民族传统和道德观念,并结识一些知名人物,将来可以有一个好的前程。

年轻的西塞罗背井离乡来到了罗马,但他仍眷恋着那个曾给他的童年带来欢乐的古老的小城。的确,家乡的田野山川和淳朴的民风给西塞罗留下了难以磨灭的影响。每当回忆起童年的往事和家乡的秀丽景色,他就会感到无比的温馨。阿尔皮努姆人坚毅的性格和对荣誉的渴望也对他产生潜移默化的影响。尤其是他的同乡、名声显赫的马略,是西塞罗童年时代始终关注和崇拜的一个人物。据说,他还写过一首题名为《马略》的诗。毫无疑问,西塞罗童年时代的经历和体验对他后来性格乃至思想的形成和发展有很大的影响。

西塞罗从小聪颖灵慧,早在阿尔皮努姆时就已经出类拔萃,是一个闻名遐迩的小神童了。在学校里,同学们都敬重他,把他当作首领。到了罗马,西塞罗除了学习拉丁文之外,对诗歌发生了浓厚的兴趣,先后写过许多各种风格和体裁的诗歌和史诗,还翻译过一些希腊斯多葛派学者的诗作,据说翻译得比原作更有文采。

公元前 90 年或 89 年,西塞罗到执政官 Cn. 庞培·斯特拉博的军队当兵,此时军队正在与反叛的意大利人交战。不久,他又重返苏拉的军队。但他对军事活动毫无兴趣,加上他身体瘦弱,不适合军营生活,于是,他就离开了军队,试图以另一种方式(即用自己的口才和思想,征服公众)出人头地,为自己赢得荣誉(他想赢得的是

一种"广场的荣誉")。这种荣誉并不亚于其他的荣誉,况且获得这种荣誉的方式更适宜于他。因此,他脱下戎装后经常去广场观看各种诉讼,参加各种公众集会,并潜心研究演讲术和哲学。他先后听过好几个哲学家的讲座,一开始是伊壁鸠鲁派的费德尔,后来遇到了柏拉图学园的门徒拉里萨的菲隆,西塞罗很快为菲隆雄辩的口才和闪光的思想所倾倒,成了他忠实的听讲门徒。当时他对雄辩术和哲学这两门学问简直是如痴如醉。可以说,在他的头脑中已经把对言辞美的崇拜与对国家和荣誉的热爱融合在一起了。

从公元前 81 年起,二十五岁的西塞罗开始了他的律师生涯。据记载,在他早期受理的案子中,最著名的有两个:一个是为 P. 昆克提乌斯辩护,这是件民事案,本身不带任何政治色彩,但审理过程非常曲折、复杂,据说最后是西塞罗胜诉;另一个是绥克斯提阿斯·罗西乌斯被杀案,这是一件刑事案,此案牵涉到当时的独裁官苏拉的红人克里索格努斯,年轻的西塞罗不畏权势,出庭为小罗西乌斯辩护,结果他的真诚和口才打动了陪审团,他们宣告小罗西乌斯无罪。西塞罗最初的努力虽然引起人们很大的注意,但也使他得罪了独裁官苏拉。

据普卢塔克说,西塞罗出于对自己安全的考虑,于公元前 79 年离开罗马去了希腊。他在雅典整整待了六个月,主要是听希腊哲学家阿什凯隆的安条克的课程,以巩固菲隆在罗马所传授给他的知识;同时他还去听雄辩术教师的课程。在那里他不但拜访了以前在罗马认识的阿波罗尼奥斯·莫隆,而且还结识了一些著名的雄辩术教师,比如斯特拉托尼基的迈尼博斯和马格尼西亚的丹尼斯等。在与他们的交往中,他受益匪浅,纠正了自己以往演说中的

缺点，形成了自己新的更有魅力的演说风格。后来他在回忆这两年东方之行的收获时说，他“不仅仅是取得了很大的进步，而且几乎是脱胎换骨了。”

公元前78年，苏拉去世。西塞罗于公元前77年回到罗马。公元前76年，他被选为行政官，次年被任命为西西里(当时西西里已是罗马的一个行省)利利巴厄姆的财政官。在西西里，他尽职尽责，处事公道，绝无他前任的那种敲诈勒索的行为，因此，西西里人对他非常敬重。几年后他期满离任，回到罗马，以前任财政官的身份进入元老院。除此之外，他又重操旧业，接收他人的委托，在各种民事或刑事诉讼案中出庭辩护，为民众提供法律帮助。同时，他还有意识尽可能多地结识一些社会名流和城邦公民，争取赢得他们的信任和好感。因为在罗马社会，要想在政治上有所作为，或者说，要想更好地为国效劳，就必须要有威望，受到人们的尊敬和爱戴，所以他一生中始终不渝地追求荣誉。

以自己的口才为人们提供法律服务，是西塞罗获得荣誉的重要途径之一。公元前71年，西西里人请他担任威勒斯一案(被告威勒斯是西西利总督，曾残酷地压迫人民，大肆掠夺该岛的艺术品)的起诉人。他对此案成功的处理使他名扬全罗马。此后，深孚众望的西塞罗青云直上，公元前66年当选为大法官，公元前63年当选为罗马最高行政长官——执政官。

与西塞罗竞争执政官职位的喀提林，因竞选失败，便纠集了一些失意的政客、负债人以及心怀不满的贵族青年，策动暴乱，企图用武力夺取政权。西塞罗得到这一消息后便向元老院揭露了喀提林的阴谋，然而却未引起元老院议员们的重视。于是，喀提林就决

定继续他们的活动。他们议定了刺杀西塞罗和占领罗马城的计划。后来,西塞罗再次召集元老院会议,出示了喀提林之流试图发动暴乱的确凿证据,这才促使元老院通过了"最后法令",宣布喀提林为"公敌"。在随后的那些动荡不安、气氛紧张的日子里,西塞罗相继发表了四篇《声讨檄文》,最后他采取果断的行动,一举粉碎了喀提林阴谋,制止了这起未遂的政变。他也因此被授予"国父"的称号。这是他一生事业的顶峰。

公元前60年,凯撒、克拉苏、庞培制定了一个以瓜分权力为目的的秘密计划。这就是"前三头同盟"。西塞罗考虑到自己的声誉,拒绝参加该同盟,因而得罪了凯撒等人,凯撒就指使自己的亲信、西塞罗的死敌、当时的保民官P. 克狄洛乌斯提出一个"关于公民性命"的法律草案,矛头直接指向西塞罗。西塞罗找庞培请求帮助,但庞培拒绝见他。西塞罗只好逃离罗马。公元前58年4月13日,克洛狄乌斯又提出一项"关于放逐西塞罗"的法令。同一天,西塞罗的财产被洗劫。不久,元老院通过该法令,以未经审判处死喀提林党羽的罪名,宣布西塞罗被放逐,但从西塞罗的一些信件中我们可以看到,他并未因此悲观失望,他相信自己总有一天会重返罗马。

几个月后,罗马的政治形势发生了变化:凯撒远在高卢,克洛狄乌斯与庞培的矛盾加剧。庞培为了反击克洛狄乌斯,指使保民官L. 尼尼乌斯·夸德拉图斯向元老院提出召回西塞罗。第二年放逐令被撤销,西塞罗被召回罗马,受到了民众的热烈欢迎。

在以后的几年里,西塞罗致力于他的法律实践和写作,但他并不是完全不顾政事,他注视着罗马政治局势的变化。公元前52

年，西塞罗被派往小亚西亚，任西利西亚行省总督。在任总督期间，他对行省的管理基本上是成功的。公元前51年，他卸任回到罗马。当时凯撒和庞培为独揽权力展开激烈的斗争，西塞罗支持庞培，并劝他采取克制态度。后来凯撒越过其行省边界鲁比科内河，于是战争打响，内战爆发。西塞罗站在庞培一边，反对凯撒。最后庞培遭到失败，西塞罗留在达布林迪亚，等待凯撒对他的裁决，但凯撒并未加害于他。

西塞罗回到罗马后，虽然照常出席元老院会议，但他对政治上的一些敏感的问题始终保持沉默。在这段时间，他再次致力于法庭辩护和著述，写下了许多传世之作。公元前44年，凯撒被刺身亡。这个"专制的暴君"死后，西塞罗又积极活动于政治舞台。当时唯一的执政官安东尼继续奉行凯撒的路线，并与凯撒的外孙屋大维展开激烈的斗争。西塞罗支持年轻的屋大维，反对安东尼。他连续发表14篇著名的演说辞（统称为《反腓力辞》），抨击安东尼。公元前43年10月，安东尼、屋大维和李必达结成"后三头同盟"，西塞罗被列入不受法律保护者的名单。公元前43年，他被安东尼所派遣的刽子手杀害。他的头和双手被割下来，钉在罗马广场的讲坛上示众。

西塞罗是一个多产的作家。他的全集有好几卷，其中包括关于修辞学和许多哲学与政治问题的论著、随笔、对话、演说和书信。他的重要著作有：《论国家》（又译作《论共和国》）、《论法律》、《论老年》、《论友谊》、《论责任》、《论荣誉》（已散失）、《布鲁图斯》、《论演说家》、《论神的本性》、《论目的》、《论安慰》（已散失）、《霍廷西乌斯》、《论学园》、《图斯库卢姆谈话录》、《论创意》、《论占卜》、《文集》

(其中包括《哲学的劝诫》[亦即《霍滕修斯》]、《前柏拉图学园》、《后柏拉图学园》等篇；该书只留下一些残篇)、《论至善与至恶》、《论命运》(现只留下其中一部分)、《我的执政官》(诗作，仅存片断)、《我的时代》(诗作，仅存片断)、《为米洛辩护》、《书信集》等。

(二) 西塞罗的伦理思想

罗马杰出的诗人贺拉斯说："罗马征服了希腊，但在另一种意义上，希腊征服了罗马。"此话不无道理，因为罗马虽然征服了希腊，但希腊世界的精神和文化却渗透到了罗马社会生活的方方面面，同化了罗马民族。希腊哲学当然也不例外。虽然它开始时遭到罗马保守势力的强烈抵制和反对，但到公元前一世纪初，上层的罗马年轻人纷纷到雅典或罗得岛去学习，听各学派领袖们演讲，有的还成了某个学派的忠实门徒。他们受希腊哲学思想的熏陶，并且把灿烂的希腊文化和哲学思想带回了罗马。西塞罗就是当时那些罗马青年中的佼佼者。

从亚里士多德时代起，希腊哲学已逐渐进入伦理学时期。当时人们越来越注重现实的社会生活，对希腊哲学最初的那种纯理论(亦即一般的形而上学理论)的兴趣越来越小，取而代之的是一种处世哲学(亦即伦理学)，它成了当时各学派经常讨论的基本问题。因此在西塞罗的哲学思想中伦理学占有重要的地位，他的绝大多数哲学著作都是讨论善的本质，以及社会生活的道德准则和人与人之间的义务等问题。西塞罗非常熟悉当时四个主要学派(即伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派、亚里士多德学派和学园派)的学

说,他对这些学说进行了分析和比较,并介绍给自己的同胞。就西塞罗本人来说,他的伦理思想虽吸收了许多学派的观点,但总的说来比较倾向于斯多葛派的伦理思想,尤其是罗马的斯多葛派的创始人、西庇阿的朋友帕奈提奥斯的伦理思想。他认为,世界万物,周而复始,生生不息,这种自然过程严格地为自然法则的必然性所决定,并且都以自然手段来达到一定的目的。这种至高无上的力量是什么呢?他称之为"神"或"自然",也就是有些哲学家叫做"逻各斯"的那种最高的理性。它无所不在,无所不能,支配着整个宇宙和人类。它用一条无形的纽带把人与人联结成一个巨大的整体。它赋予人以理智,并指导人的行动。所以,每个人的生命与"自然"息息相通,都是由"自然"法则的必然性决定的。道德是人在内心与"自然"保持一致的力量。因此,在西塞罗看来,凡是符合"自然"的生活都是善的,反之都是恶的。这也就是说,善就是依照"自然"而生活。西塞罗把这一普遍原则应用于各种特殊情形,评价人们行为的善恶、优劣、宜与不宜、当与不当、应该做与不应该做。而且,他还结合罗马社会的具体实际,强调人的社会责任和道德义务,强调义务同国家和公民的关系,强调服从国家法律。因此他的伦理学带有浓厚的政治色彩。

伊壁鸠鲁学派认为,快乐就是善。西塞罗不同意这种快乐主义的理论。他认为,快乐不是善,它只是善的附属物。快乐也像财富、名誉、健康等一样,可以引起善,也可以引起恶,可以是高尚的,也可以是卑贱的。所以,人们应当追求那种高尚的理智上的快乐,拒斥那种邪恶的感官上的快乐,因为"感官上的快乐是自然赋予人类最致命的祸根;为了寻求感官上的快乐,人们往往会萌生各种放

荡不羁的欲念。……实际上,没有一种罪恶,没有一种邪恶的行为不是受这种感官上的快乐的驱使而做出的。乱伦、通奸,以及一切诸如此类的丑恶行径,都是这种淫乐激起的。"对于痛苦,西塞罗也不同意伊壁鸠鲁学派所谓的"痛苦是最大的恶"的观点。他明确地指出:"痛苦不但不是最大的恶,而且甚至根本就不是恶。"在《论责任》一文中,他以雷古卢斯为了忠实地履行自己的诺言,情愿面对苦刑的例子来论证自己的观点:如果痛苦与道德上的正直相一致,那么它不但不是恶,而且是最大的善。

另外,我们从西塞罗的伦理学著作中还可以看到,他虽然信奉斯多葛学派的基本学说,但又试图改变斯多葛学派的那种刻板严肃的特点,使之具有一种新的人道主义的色彩。比如说,他认为,仁慈、博爱、宽厚、同情、怜悯、尊重和体谅他人,乃是"自然"赋予人的美德,所以人们应当"普遍和睦地生活",善待他人,甚至包括奴隶。

西塞罗伦理思想的另一个特点是,它比较注重伦理学的实践方面。这可能与罗马人的务实精神有关。这一特点具体表现在:他利用自己渊博的知识、雄辩的口才和流丽的笔触,对社会生活和人生中的一些重要问题(诸如人的道德责任、友谊、老年、死亡、个人与国家的关系、统治者的责任、外交事务中的道德原则等问题)作了透彻的分析和系统的阐述。《论老年》、《论友谊》、《论责任》这三篇文章就是这方面的代表作。

（三）《论老年》评介

《论老年》，又称《老加图》，写于凯撒死之前，发表于公元前 44 年 5 月。这是西塞罗为他的朋友阿提库斯所写的一篇关于老年的论著。当时西塞罗 62 岁，阿提库斯 65 岁，两人都已步入老年，对老年人心理上的负担都有切身的体验。因此，西塞罗决定撰写这篇论著，帮助老年人消除心理上的负担，使他们以健康的心态安度晚年。

《论老年》是一篇对话体论著。西塞罗在这篇论著中假借年事已高的马尔库斯·加图之口来论述老年，目的是为了使他的论著更有分量。这篇对话的时间被移到公元前 150 年，地点是加图的家里。参加这次对话的除了加图之外，还有普布利乌斯·科内利乌斯·西庇阿·阿非利加努斯（小西庇阿）和盖乌斯·莱利乌斯。

在人生的旅途中，老年是不是一个令人可悲、无乐趣可言、并且使人产生种种苦恼和恐惧的时期？这个问题是老年人普遍面临的一个问题。由于它涉及到一个人的世界观、人生观和幸福观，所以不同的人就有不同的回答。有些人认为，老年就是这样一个无奈而又可怕的时期。但西塞罗不同意这种看法。他认为，老年可以和人生的其他任何时期一样幸福。

西塞罗在这篇对话中首先考察了人们最经常提出的四种对于老年的批评：(1) 它使我们不能积极地工作；(2) 它使身体衰弱；(3) 它使我们几乎完全丧失肉体上的快乐；(4) 它是死亡前的最后一个步骤。然后，他对这四种批评意见逐一进行分析，提出种种

论据证明:第一种批评是正确的;第二种批评无伤大雅;第三种批评结果是得多于失;第四种批评能够通过理性来战胜。

这篇对话虽然篇幅不长,但作者谈古论今,内容却非常丰富,对人生、死亡、敬老、养生等问题都作了鞭辟入里的论述,有些还讲得非常精彩。例如,他说:"青绿的苹果很难从树上摘下,熟透的苹果会自动跌到地上。人生像苹果一样,少年时的死亡,是受外力作用的结果,老年时的死亡是成熟后的自然现象。我认为,接近死亡的'成熟'阶段非常可爱。越接近死亡,我越觉得,我好像是经历了一段很长的旅程,最后见到了陆地,我乘坐的船就要在我的故乡的港口靠岸了。"我们从这些富有哲理的话语中可以看出作者对于人生和死亡的那种明智而达观的态度。

另外,这篇对话还用较多的篇幅论述了田园生活的种种乐趣。西塞罗认为,务农其乐无穷;田园生活,尤其是种植葡萄(所以西塞罗对葡萄的种植和管理作了详细的论述),最有利于老年人的心身健康。因而,他建议老年人在大自然中享受田园之乐。这在一定程度上反映了西塞罗所代表的农民有产阶级的幸福观和生活理想。

这篇对话虽然写于两千多年前,但今天人们读起来仍然觉得非常亲切,犹如在倾听一位阅历丰富的长者在畅谈人生。文章中的许多观点,迄今仍然具有现实意义。

(四)《论友谊》评介

《论友谊》,又称《莱利乌斯》,写于公元前44年,是《论老年》的

姊妹篇。这篇文章也是为他的朋友阿提库斯写的，但它不是“作为一个老人给另一个老人的一件礼物”，而是“作为一个最亲密的朋友给他的朋友的一件礼物”。

同《论老年》一样，《论友谊》也是一篇对话体论著。这次，西塞罗是假借盖乌斯·莱利乌斯之口来论述友谊，这是因为当时人们普遍认为，在所有的友谊中盖乌斯·莱利乌斯与普布利乌斯·西庇阿之间的友谊是最值得称道的。所以，西塞罗决定借重古代名人之口，使这篇论著具有更高的权威性。这篇对话的登场人物有：盖乌斯·莱利乌斯、他的两个女婿盖乌斯·范尼乌斯和昆图斯·穆丘斯。

友谊是古代大哲学家们的一个重要论题。例如，柏拉图、亚里士多德、爱比克泰德、塞内加等都在他们的著作中谈到过友谊。在近代初期，蒙田和培根也都各自就这个话题写过专门的文章。

西塞罗的《论友谊》是一篇比较系统地论述友谊的著作。在这篇著作中，西塞罗对友谊的性质、起源、好处、择友的标准，友谊所应遵循的规则，以及友谊与美德、年龄、性格、爱好等的关系作了精辟的阐述。他认为，友谊是不朽的诸神赐予我们的最好、最令人愉悦的东西，是最合乎我们天性的东西，因而也是最崇高的东西。友谊就其本性来说，容不得半点虚假，因为它是出于一种本性的冲动，是朋友之间的一种亲善和挚爱。由于“友谊只存在于好人之间”，所以德行是友谊的基础，也是友谊的孕育和保护者，如果没有德行，友谊就不可能存在。西塞罗还认为，友谊有数不尽的好处，它“既能使成功增光添彩，也能通过分忧解愁减轻失败的苦恼。”但是，虽然我们能从友谊中得到许多物质上的好处，如果友谊是靠物质上的好处维系的话，那么，物质上的好处的任何改变都会使友谊

解体。所以,真正的友谊并不是为了索取或得到回报,而是出自一种心灵的倾向,即某种天生的爱的情感。在这篇文章中,西塞罗还为友谊制定了一条规则,那就是:勿要求朋友做坏事,若朋友要你做坏事,你也不要去做。……这些教诲,在今天看来,无疑仍然是正确的。

该文中的一些闪光的思想后来被许多哲学家或思想家所引用或发挥,譬如,培根的《论友谊》一文中有些著名的观点和精彩的论述就可以追溯到西塞罗。

友谊是人生中最美好的东西,它能给我们的生活增添一种绚丽的色彩。所以,我们不但应当懂得什么是真正的友谊,而且还应当知道如何建立和珍惜真挚的友谊。西塞罗的《论友谊》,可以说就是一部关于友谊问题的人生指南,它可以使我们在处理友谊问题时变得更加理智,并且更好地享受友谊所带来的快乐。

(五)《论责任》评介

《论责任》,写于公元前 44 年秋。这部论著虽然篇幅较长,但它采用的则是一种书信(西塞罗写给在雅典学习的儿子马尔库斯的信)的形式。整部著作共分三卷:第一卷,道德上的善;第二卷,利;第三卷,义与利的冲突。

《论责任》是西塞罗的一部重要的伦理学著作。它主要是借鉴帕奈提奥斯的斯多葛主义伦理思想,讨论道德生活中的一些基本准则,以及人在社会生活中所应当履行的各种道德责任。在第一卷中,西塞罗首先对道德上的善的要素和特征作了详细的阐述。

他认为，道德上的善之所以值得称赞和追求，完全或主要是因为其本身的价值；它具体表现在各种有德之事中。接着，他指出，有德之事均出自四种来源中的一种：(1) 充分地发现并明智地发展真理；(2)保持一个有组织的社会，使每一个人都负有其应尽的责任，忠实地履行其所承担的义务；(3) 具有一种伟大的、坚强的、高尚的和不可战胜的精神；(4) 一切言行都稳重而有条理，克己而有节制。这四种来源也就是四种基本美德，它们相互联结在一起，但每一种都各自产生确定的道德责任。西塞罗用较大的篇幅充分讨论了责任是如何从这四种基本美德中衍生出来的，并在每一种基本美德之下讨论了各种具体的道德责任和具体的美德，譬如，求知和追求真理的责任，为国效劳和献身的责任，尊敬老人和抚养家人的责任，为他人提供帮助的责任，以及公正、正直、博爱、仁慈、宽厚、勇敢、刚毅、体谅他人、自制等美德。在讨论中，西塞罗特别强调“恰当”这种品质，他认为“恰当”就是一种中庸之道，就是与“自然”的规律保持和谐，所以我们在履行各种责任时，在日常生活的举止行为中，都应当做到“恰当”。最后，西塞罗还就道德责任的主次，人生不同时期的责任，行政长官、本国公民、外国人的责任等作了详细的论述。

第二卷主要是讨论与生活上的舒适、获得物质享受的手段、权势和财富有关的那些责任。首先，西塞罗指出，把道德上的正直与利割裂开来的那些理论是极其有害的；而有些人常常对聪明伶俐者表示赞赏，误认为诡诈就是智慧，那也是不正确的。西塞罗认为，只有用德行和正义，而不是用欺骗和诡诈，才能达到自己的目的，才能得到真正的利。接着，西塞罗充分肯定了人的劳动、劳动

技艺以及相互协作在获取物质利益和抵御自然灾难中的重要作用。但同时他又指出，人对人造成的祸害也是最可怕的。据此，他得出这样的结论：人是最能助人的又是最能害人的。在这卷中西塞罗详细论述了获得并保持权势和赢得荣誉的三要件：爱戴、信任和敬佩。要想赢得人们的爱戴，最有效的办法是善意的服务，最拙劣的手段是使人畏惧；要想赢得人们的信任，需要具备两个条件，即智慧和公正，或至少需要具备其中的一个条件，而两者相比，公正更为重要；要想赢得人们的敬佩，就需要具有某种卓越的才能和伟大而高尚的精神。年轻人若想赢得普遍的尊敬，就应当具备克己和孝悌这两种美德。温蔼的交谈、雄辩的演说、法庭上成功的辩护，也可以赢得人们的好感、爱慕或谢意，有时甚至能使人终身难忘。仁慈和慷慨也能博得人们的好感和爱戴而产生各种各样的好处，但慷慨要注意对象，要"恰当"，既不要胡施滥舍，也不要过分吝啬。在表示善意的方式中，服务则更高尚、更可贵。在谈到公共行政事务和公益服务时，西塞罗告诫人们："最要紧的事情是丝毫不要被人怀疑有私心。"因为接收贿赂、中饱私囊、利用国家谋取私利等腐败行为是"不道德的，而且也是有罪的，可耻的。"一个国家如果"染上这种瘟疫"，就会衰亡，不战而败。西塞罗还讴歌了保卢斯、卢西乌斯·穆米乌斯等人为官清廉的高尚美德。

第三卷主要是讨论：假如义与貌似之利发生冲突，如何决定取舍。西塞罗同意斯多葛学派的观点，认为道德责任有两种：一种是以上所讨论的那种"普通的责任"，它适用的范围很广，人们普遍都负有这种责任，许多人通过其善良的本性和学识的增进都可以达到对它的认知；另一种就是"义"，它是一种"完满的、绝对的"责任，

只有具有最完满的智慧的人才能达到这种境界(因为现实生活中没有一个人能具有这种最完满的智慧,也就是说,没有一个人是十全十美的,所以这种义只是一种道德理想)。这种义与利,从根本上说,不是对立的,而是统一的,因为凡是真正有利的无不同时也是义的,凡是义的无不同时也是有利的。“道德上的正直与利携手同行。”而我们平常所见到的那种与义发生冲突的利只是徒有利的外表,也就是说,只是“貌似之利”。所以,西塞罗认为,利与义的冲突只是一种表面的冲突,而不是一种真正的冲突。为了使人们在碰到这种冲突时作出正确的抉择,为了使人们充分认识到凡是不道德的事情都不可能是有利的,西塞罗列举了许多历史上的和神话传说中的例子,并对它们作了透辟的分析,以此教导人们履行自己应尽的道德责任,过一种合乎“自然”的有道德的生活。

《论责任》不但是一部伦理学力作,而且也是一部内容丰赡、行文明畅的散文佳作;我们阅读此文不但可以从中了解西塞罗的伦理思想和许多历史知识,而且还可以体验到西塞罗散文的一种质朴的美感。此外值得一提的是,此文所歌颂的古希腊古罗马时期的美德有许多与我们中华民族的传统美德是相同的,而且迄今仍为世人所颂扬。可见,人类许多美好的东西,无论古今中外,都是共同的,永恒的。

徐奕春

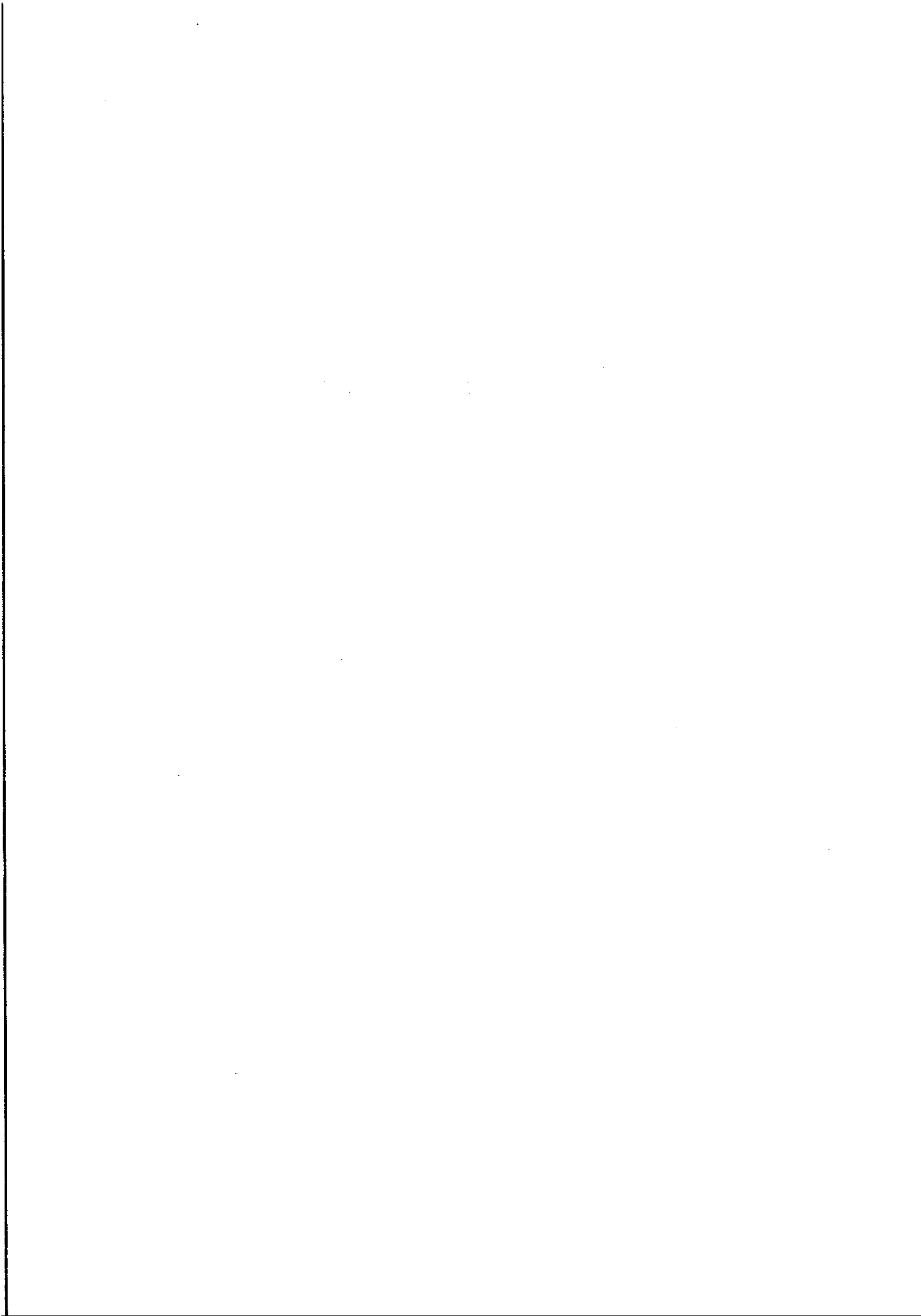
1998年3月31日

目　　录

论老年 …… 1
论友谊 …… 43
论责任 …… 87
　　第一卷　道德上的善 …… 89
　　第二卷　利 …… 166
　　第三卷　义与利的冲突 …… 211

人名索引 …… 275

论　老　年



提图斯，如果我能帮你消除
困扰你心灵的烦恼，拔掉那
枚使你心灵发炎化脓的毒刺，
你将如何报答我呢？

阿提库斯，上面这几行诗原本是那个

财产上贫穷而名誉上富有

的人写给弗拉米尼努斯的，现在我把这几句诗转赠给你，但是我完全相信你并不像弗拉米尼努斯那样

一天到晚忧心忡忡。

因为我知道你是一个富有理智、性情沉稳的人；而且我还知道，你从雅典带回来的不止是一个姓氏[①]，而且还有雅典的文化和健全的见识。但是我觉得，目前使我感到忧虑的一些情形有时也会使你感到烦恼。但是在这方面给与你安慰是件比较重大的事情，应当另找时间再谈。现在我已决定为你写一部关于老年的论著。因为你我都已年近古稀，或者至少说都已步入老年，因而都有一种心理上的负担；尽管我完全相信你也会像对待其他任何事情一样镇静达观地对待老年问题，我还是想为消除我们的这种负担做一点事。但是当我决定撰写关于老年的论著时，我就马上想到了你，觉

① 古罗马人的姓名一般由三个名字组成，即 praenomen、nomen 和 cognomen，第三个名字 cognomen 是姓氏或别号。提图斯·庞波尼乌斯因曾长期居住于雅典，且对希腊文学和语言有深入的了解，故将“阿提库斯”（Atticus，有雅典之意）作为其第三个名字。所以，西塞罗说他从雅典带回来了一个姓氏。——中译者

得它也许对我们两人都有好处，所以应当把它作为礼物赠送给你。对于我来说，撰写这本书确实是件非常愉快的事情，它不仅将老年的烦恼一扫而光，而且甚至还使晚年生活变得悠闲而又快乐。因此，对哲学怎么称赞都不会过分，因为它能使其忠实的信徒毫无苦恼地度过一生中的各个时期。关于其他的论题我已经谈得很多了，并且将来有机会还要再谈；但是，我现在献给你的这本书是谈论老年的。在这整本书中，我并不是像科斯的亚里斯托那样假借提托诺斯之口来论述老年的(因为神话毕竟是不可信的)，而是假借年事已高的马尔库斯·加图之口来论述老年，以便使我的论著更有分量。此外，我还设计了这样一个场景：莱利乌斯和西庇阿在加图家里，对加图能如此安逸地遣度余年表示惊奇，于是加图就回答他们所提出的问题。如果本书中的加图似乎显得比人们通常从他自己的著作中所看到的更有学问，那么，这应当归功于希腊文学，因为人们都知道，他晚年曾潜心研究希腊文学。我还需要说什么呢？你马上就可以从加图的口中了解到我对于老年的全部看法。

马尔库斯·加图、普布利乌斯·科内利乌斯·西庇阿·阿非利加努斯(小西庇阿)、盖乌斯·莱利乌斯

西庇阿：马尔库斯·加图，我在和我的朋友盖乌斯·莱利乌斯谈话时，常常对你各方面显露出来的那种不仅卓越超群而且完美无缺的智慧表示钦佩，尤其令我钦佩的是，老年对于你来说好像从

来不是一种负担，而绝大多数老人却非常讨厌老年，他们说自己的负担比埃特纳山[①]还重。

加图：亲爱的西庇阿和莱利乌斯，你们所钦佩的事情，我觉得不难做到。当然，本身不知道如何过一种愉快而幸福的生活的人，无论什么年纪都会觉得活得很累。但是，那些从内部寻求一切愉悦的人决不会认为那些因自然规律而不可避免的事物是邪恶的。在这类事物中首当其冲的是老年：人人都希望活到老年，然而到了老年又都抱怨。人就是这样愚蠢，这样矛盾和不合情理！他们抱怨说，自己不知不觉地到了老年，真没想到它来得这么快。首先，谁让他们抱有这样一种错觉呢，有什么理由说成年人不知不觉地步入老年要比儿童不知不觉地长大成人更快呢？其次，假如他们活到八百岁而不是八十岁，对于他们来说老年的烦恼又会少多少呢？因为他们的往昔不管有多长，一旦消逝，就不可能慰藉一个愚昧的暮年。因此，如果你们常常称赞我的智慧（但愿我能不辜负你们的赞许，不辱没我自己的姓氏），那么，我的智慧其实就在于这样一个事实：我追随"自然"这个最好的向导，对她敬若神明，遵从她的命令。既然她已经把人生戏剧的其余部分写得有声有色，在写最后一幕时她是绝不会像某些懒懒散散的诗人那样随随便便、漫不经心的。但是不管怎么说，"最后一幕"是不可避免的，正像树上的果子和田里的庄稼最终都要坠落和枯萎一样。聪明的人是不会为此而抱怨的。与"自然"抗衡——那不是像巨灵向诸神宣战一

① 西西里岛的火山。据一个神话说，宙斯将这座山压在怪物堤丰身上。——中译者

样，可笑不自量吗？

莱利乌斯：但是，加图，如果你能在我们尚未步入老年之前（因为我们都希望，或至少是愿意活到老年）就预先告诉我们如何才能最轻松地承受住老年的负担，那么你就会给我们莫大的恩惠（不知我的话能不能代表西庇阿）。

加图：莱利乌斯，我当然很愿意告诉你们，尤其是像你所说的，如果你们两个人意见一致的话。

莱利乌斯：加图，如果你觉得不麻烦的话，我们的确很想知道，你走过了很长的人生旅途，现在究竟达到了一个什么样的境界，因为我们早晚也是要走上这条路的。

加图：莱利乌斯，我会尽力而为的。我常常有幸听到我的同时代人的抱怨（你们知道，俗话说，物以类聚，人以群分），比如说盖乌斯·萨利那托和斯普利乌斯·阿尔比努斯（他们曾任执政官，年龄与我相仿），他们总是满口怨言。首先，他们抱怨说，他们已经失去了感官上的快乐，没有感官上快乐的生活根本不成其为生活。其次，他们抱怨说，过去总是向他们献殷勤的人现在把他们不放在眼里了。我觉得，他们没有找对指责的对象。因为如果这是老年的过错的话，那么，这些不幸同样也会落在我和其他一些老年人的头上。但是我认识许多老年人，他们从来也没有抱怨过老年一句，因为他们非常乐意摆脱情欲的奴役，而且根本没有被他们的朋友所轻视。事实上，对于所有这种抱怨来说，应当指责的是性格，而不是人生的某个时期。因为通情达理、性格随和、胸怀开朗的老人都会觉得晚年很好过；而性情乖戾、脾气不好的人，无论什么年纪，都会觉得日子不好过。

莱利乌斯：加图，你说得不错。不过，也许有人会说，你有大量的钱财，又有很高的地位，当然觉得晚年好过了；而像你这样幸运的只是极少数。

加图：莱利乌斯，这话有些道理，但并不全面。例如，我们知道有这样一个故事：有一次，地米斯托克利和一个塞里弗斯人吵架，后者说，地米斯托克利的显赫地位不是凭他自己的本事，而是借助于他国家的声誉获得的。地米斯托克利回答说："不错，如果我是一个塞里弗斯人，我可能永远不会出名；但即使你是一个雅典人，你也永远不会出名的。"对于老年，我们也可以说诸如此类的话。如果一个人非常贫穷，他虽然很达观，可能也不会觉得老年是安逸的；但愚蠢的人，即使他是个百万富翁，也肯定会觉得老年是一个负担。亲爱的西庇阿和莱利乌斯，你们可以相信，最适宜于老年的武器就是美德的培养和修炼。如果一生中各个时期都坚持不懈地培养和修炼美德——如果一个人不但长寿而且还活得很有意义——那么老年时就会有惊人的收获，这不仅是因为它们必然能使我们安度晚年（尽管那是最重要的），而且还因为意识到自己一生并未虚度，并回想起自己的许多善行，就会感到无比欣慰。

例如昆图斯·法比乌斯·马克西穆斯[1]，我指的是收复塔兰托的那个人。当我还是个青年时，他已经是个老人了，但我非常爱他，觉得他好像和我是同一代人似的。因为这位伟人不但严肃庄重而且平易近人，老年并没有改变他的性格。说实在的，我刚认识

① 昆图斯·法比乌斯·马克西穆斯（Quiutus Fabius Maxsimus，？——公元前203年），第二次布匿战争时期的罗马将军和政治家，绰号"拖延者"。——中译者

他时，他的确还不是个老人，尽管当时他的年纪已经不小了；因为在我出生后的第二年他就首次出任执政官了。当他第四次担任执政官时，我还是一个非常年轻的小伙子，在他的军队里当兵，随他一起去征伐卡普亚，五年后又去征伐塔兰托。四年后，图地塔努斯和凯特格乌斯任执政官，我被选为检察官，那一年他发表演说拥护"关于禁止接受馈赠"的"辛西安法"，当时他确实已经很老了。

在晚年，法比乌斯·马克西穆斯打起仗来仍然像年轻时一样英勇善战。他用持久战的方法逐渐拖垮了汉尼拔，当时他充满了年轻人的那种自信心。我的朋友恩尼乌斯在其诗作中曾赞誉过他，那几行诗写得多么精彩啊！

为了我们，被命运的暴风雨所击倒的人们，
这个人巧施拖延之计，收复了国家的土地。
赞誉和谩骂均未左右他始终如一的心境，
忠于自己的目的，忠于祖国的利益！
因此，他的美名将流芳百世，永放光彩。

此外，在攻打塔兰托的过程中他表现得多么机警，多么有谋略！我曾亲耳听到他反驳萨利那托（他在塔兰托城失守后躲进了一个堡垒）的那句名言。萨利那托说："法比乌斯，幸亏有我，你才夺回了塔兰托。"法比乌斯哈哈大笑，回答说："你说得很对，要不是你把这个城市丢了，我怎么能收复它呢？"法比乌斯不但是一个杰出的军事家，而且还是一个杰出的政治家。在他第二次任执政官时，护民官盖乌斯·弗拉米尼乌斯无视元老院的决议，主张把皮森尼人和高卢人的土地分给平民；虽然另一位执政官对此事保持沉默，但法比乌斯则极力抵制弗拉米尼乌斯的提案。还有，他虽然是个占卜官，

竟敢说：凡是有利于国家的事情必然是最大的吉兆；凡是有损于国家的法律必然是最大的凶兆。在这位伟人身上有许多值得称道的东西，但最使我敬佩的是当他忍受丧子之痛时所表现出来的那种理智的态度（他的儿子是个才华横溢的人，生前曾任执政官）。他在儿子的葬礼中所致的悼词，流传甚广。我们读后觉得，世界上再没有比他更达观更有理智的人了。实际上，他的伟大之处不仅仅表现在罗马公民有目共睹的那些事迹上；他在许多鲜为人知的方面更是出类拔萃。多么健谈！多么善撰格言！多么通晓古史！多么精通占卜！对于罗马人来说，他还是一个很有文字修养的人。他的记忆力很好，对各种战争史（无论是罗马的战争，还是国外的战争）都记得清清楚楚。当时我总是如饥似渴地聆听他的教诲，好像我已经预料到他死后就不会有人来教导我了，事实上结果就是如此。

那么，我为什么要用这么长的篇幅来谈论马克西穆斯呢？因为我想让你们知道，凭良心说，像他的那种老年不可能被认为是不幸福的。当然不是所有的人都能像西庇阿或马克西穆斯一样，可以回想当年曾攻克过哪些城市，参加过哪些海战和陆战，指挥过哪些战役，打过哪些胜仗。除此以外，还有另一种恬静、清白和优雅的生活，它也能导致一种宁静安逸的老年，例如，我们知道柏拉图就是如此，他临死前还在写作，享年 81 岁。还有伊索克拉底[①]，他说，当他写《雅典娜女神节祝辞》这本书时他已经有 94 岁了；此后

① 伊索克拉底（Isocrates，公元前 436—前 339 年）：雅典雄辩家和文体批评家。——中译者

他又活了5年。他的老师里昂提尼的戈尔加斯活到107岁，却从未停止过学习和工作。有人问他为什么愿意活得这么长，他回答说："我并没有觉得老年有什么不好。"回答得真好，不愧为是个学者！愚蠢的人总是把他们自己的脆弱和过错归咎于老年，而我刚才提到过的恩尼乌斯则不然，他在诗作中说：

好像一匹勇悍的骏马，

常在奥林匹克赛场上获胜，

现在老了，

不再想参加比赛，而想休息了。

他把自己的老年比作一匹勇毅常胜的赛马的老年。其实他你们还可以完全想得起来。因为他死于现任执政官提图斯·弗拉米尼努斯和马尼乌斯·阿基利乌斯当选前的第19年，当时是凯皮奥和菲利普斯任执政官（后者是第二次任执政官）。那一年我66岁，曾发表演说支持"沃柯尼法案"，当时嗓音还很洪亮，底气还很足。那一年恩尼乌斯虽然已经70岁了，但对于人们认为最沉重的两种负担——贫困和老年，他却负重若轻，甚至好像乐于承受这两种负担似的。

事实上，只要好好想一想就可以发现，老年之所以被认为不幸福有四个理由：第一是，它使我们不能从事积极的工作；第二是，它使身体衰弱；第三是，它几乎剥夺了我们所有感官上的快乐；第四是，它的下一步就是死亡。如果你们同意的话，让我们对这些理由逐一作一番考察，看它们究竟有无道理。

老年使我们不能从事积极的工作。究竟不能从事哪一些工作呢？你是指那些非得年轻力壮才能干的工作吗？那么即使老年人身体很虚弱，难道他们连从事脑力劳动也不行吗？要是果真如此

的话，昆图斯·马克西穆斯就是个废物了！西庇阿，你的父亲、我儿子的岳父——卢西乌斯·埃弥利乌斯也是个废物了！还有其他老年人——例如，法布里齐乌斯、库里乌斯和科伦堪尼乌斯——也是如此，尽管他们正在用自己的忠告和影响支撑着国家，他们也都是废物了！阿庇乌斯·克劳狄乌斯更没用了，因为他不但老了，而且连眼睛也瞎了；但正是他，在元老院倾向于同皮勒斯媾和并缔结盟约时毫不犹豫地直言陈词，恩尼乌斯用诗的形式将他的话记叙如下：

以前这么坚强的决心到哪里去了？

现在怎么变得这么糊涂，这么没骨气？

后面的一些话语气也非常激烈。你们都知道这篇诗作，而且，阿庇乌斯本人的演说词现仍存在。他发表这篇演说是在他第二次担任执政官后的17年；他两次担任执政官之间，隔了十年；而且，他在担任执政官之前还做过监察官。由此可见，在同皮勒斯打仗时他已是一个年事很高的老人了。不过这是个前人流传下来的故事。

所以，说老年不能参与公众事务是没有道理的。这就等于说：舵手对船的航行没有用处，因为有的水手在爬桅杆，有的水手在舷梯上跑上跑下紧张地工作，有的水手在抽舱底污水，而他却静静地坐在船尾掌舵。他虽然不干年轻人所干的那些事情，但他的作用却要比年轻人大得多，重要得多。完成人生伟大的事业靠的不是体力、活动，或身体的灵活性，而是深思熟虑、性格、意见的表达。关于这些品质和能力，老年人不但没有丧失，而且益发增强了。我参加过各种战争，曾当过士兵、军官、将军和执政官，现在我不再打仗了，所以，你们很可能以为我就无事可做了。但是我现在仍在指

导元老院的工作,告诉他们该做什么,以及如何去做。长期以来迦太基一直想侵略我国,因此我及时地向它宣战。只有将这座城市夷为平地,才能消除我的这块心病。西庇阿,我祈求诸神将踏平这座城市的荣誉留给你,使你能完成你祖父未竟的功业。虽然你的祖父去世已经32年了,但人们一直没有忘记这位伟人。他是在我做监察官前一年、做执政官后九年去世的;在我做执政官时,他已是第二次担任执政官了。假如他当时活到了100岁,他会因年高而抱憾吗?当然是不会的。因为他虽然已不能急行军了,不能冲锋陷阵了,不能远距离投矛了,也不能短兵相接了,但是他还能提出忠告,进行推理,在元老院里一展雄辩。要是我们老年人(seniors)不具备这些特长,我们的祖先也就不会把他们的最高议事机构称作"元老院"(Senate)了。在斯巴达,那些担任最高职务的人就叫做"长老",而且实际上他们也确实是些年长的老人。如果你们不怕费事,愿意阅读或聆听外国的历史,那么你们就会发现,那些最强大的国家往往都是差一点毁在年轻人的手里,而老年人则是国家的栋梁,他们总是在危急关头力挽狂澜,使国家转危为安。在诗人奈维乌斯的《竞赛》一剧里,有人提出这样一个问题:

请问,究竟是哪些人使得你们国家
这样快地灭亡?

对此有一段冗长的回答,但要点是:

一大批我们所培养的新的演说家,
以及那些愚蠢、浅薄和自以为是的年轻人。

因为莽撞当然是青年的特征,谨慎当然是老年的特征。

但是,据说记忆力是要衰退的。这是毫无疑问的,除非你经常

锻炼自己的记忆力,或者你生来就有些愚钝。地米斯托克利能记住雅典所有公民的名字。难道你能想到他老了之后常常把阿里斯提得斯叫作吕西马库斯? 至于我,不但知道现在这一代人的名字,而且还知道他们的父亲和祖父叫什么名字。根据一般的迷信说法,读墓表会使人丧失记忆。但我却不怕,因为相反,读墓表会使我重新回想起那些死者。而且事实上我也从来没有听说过有哪位老人忘了自己藏钱的地方。凡是与他们切身利益有关的事情,他们是不会忘记的,例如,保释后出庭的日期,业务性约会,他们欠谁的钱,谁欠他们的钱。律师、大祭司、占卜师和哲学家老了之后怎么样? 他们的记忆力还好得很呢! 老年人只要经常动脑筋想问题,就能保持良好的记忆力。在这方面,不仅达官显贵是如此,而且安度晚年的普通百姓也是如此。索福克勒斯直到耄耋之年仍孜孜不倦地写作悲剧。他专心致志于悲剧创作,以致于被认为不善理财,于是他的儿子就把他带到法庭,说他年老智衰,要求法庭剥夺其管理家产的权力——希腊的法律也跟我们的法律一样,要是家长挥霍家产,通常就剥夺其管理家产的权力。据说,这位年迈的诗人当场把他刚刚写完且正在修改的剧本(《俄狄浦斯在科罗诺斯》)读给法官们听,并且问他们:这个剧本像是一个弱智的人写的吗? 陪审团听了他朗读的剧本后,判他胜诉。可见,索福克勒斯并没因为年迈而放弃自己的事业。荷马、赫西奥德、西摩尼得斯,或我在前面提到过的伊索克拉底和戈尔加斯,或哲学学派的创立者,如毕达哥拉斯、德谟克利特、柏拉图、色诺克拉底,或后来的芝诺和克莱安西斯,或你们也在罗马见过的斯多葛学派的第欧根尼,也是如此。所有这些人都从未停止过创作或研究,一直到他们去世为止。

但是，即使撇开这些崇高的事业不谈，我也能举出一些萨宾地区的罗马农夫，他们是我的邻居和朋友，凡是重要的农事，不管是播种、收割或屯粮，他们几乎是没有不参加的。然而在其他事情上这也没有什么好令人惊奇的，因为任何人不管怎么老，也不会认为自己已经活不了一年。但是这些人辛辛苦苦所干的事情，他们知道对于他们自己是没有任何好处的。正如我们的诗人凯基利乌斯·斯塔提乌斯在其《青年伙伴》中所说：

他是为后人种树。

的确，假如有人问一位农夫，他是为谁而种的，不管他的年纪有多大，他会毫不犹豫地回答："为了不朽的神灵，他们不但希望我接受祖先的这些东西，而且还希望我把它们传给子孙后代。"

凯基利乌斯·斯塔提乌斯对于这位老人的那番评论比以下的说法更中肯：

如果说老年的坏处只是，
由于活得长久而看到
许多不愿看到的事情，
那已经使我们够不幸的了。

不错，一个人由于活得长久会看到许多他不愿看到的事情，但是，他也许还会看到许多他乐意看到的事情。再说，他年轻时也常常遇到他不高兴的事情呀！

凯基利乌斯还提到一种更糟的观点：

据说，老年最大的痛苦是：
老年人觉得年轻人讨厌自己。

一般说来，年轻人并不讨厌老年人，而是比较喜欢老年人。因

为，正如明智的老年人喜欢同有出息的年轻人交往，年轻人的亲近和爱戴可以减除老年的孤寂一样，年轻人也乐于聆听老年人的教诲，这些教诲有助于他们去寻求美好的人生。我觉得，你们从与我交往中所得到的愉悦也并不亚于我从与你们交往中所得到的愉悦。但这足以向你们表明：老年非但不是萎靡和懒怠的，而且甚至是一个忙碌的时期，总是在做或试图做某件事情，当然，每个人老年时所做的事情与其年轻时所干的工作在性质上是相同的。不仅如此，有些老人甚至还在不停地学习呢！譬如说，我们知道，梭伦在他的诗中就夸耀自己虽然老了却“每天都在学习新的东西”。或者拿我来说也是一样，我只是到了晚年才开始学习希腊文学，的确，我曾贪婪地——而且也可以说是如饥似渴地——阅读希腊的文学著作，所以你们可以看到，我现在已能自如地引用希腊文学典故了。我听说苏格拉底在晚年还学会了弹七弦琴，我也很想学，因为古人往往都会弹这种乐器；但是，不管我学不学得会，我在文学方面总是下过功夫的。

其次，我现在也不像年轻时想望有牛或象的力量那样想望有青年人的体力（因为这是老年的第二点坏处）。一个人应当量力而行，而且，无论做什么事情都应当全力以赴。还有什么比克罗顿的米洛的呼号更懦弱的呢？据说，他晚年时看到一些运动员在跑道上练习跑步，于是他就望着自己的胳膊，流着泪大声地喊道：“哎呀，现在这些肌肉实际上已经死了！”其实，这些肌肉一点也不比他这个无聊的人缺少生机，因为他决不是靠他自己的真才实学，而是靠他的胸大肌和二头肌才出名的。塞克斯图斯·埃利乌斯则从未说过这类话，比他还早许多年的提图斯·科伦堪尼乌斯，或离我们

较近的普布利乌斯·克拉苏,也从未说过这类话——他们都是有实践经验的法学专家,他们关于自己专业方面的知识是至死不灭的。演说家到了老年恐怕精力就不济了,因为演说不仅要靠理智,而且还要靠肺活量和体力。但是一般说来,人老了以后嗓音就会变得雄浑悦耳,因此,在某种意义上甚至会使演说更具魅力——你们看,我这么大年纪了,仍不曾失去这种雄浑。然而尽管如此,老年人毕竟适合于那种平静温和的演说风格,老雄辩家精练温雅的演说往往能博得听众的好感。即使你本人达不到这一点,你还可以教导一个叫西庇阿的人和一个叫莱利乌斯的人呀! 老年人被一群热情的青年人围绕着,还有什么比这更令人愉悦的呢? 难道我们不承认即便老年也仍然有力量教导和训练青年履行人生的一切职责? 还有什么事情比这更高尚的呢? 我过去常常认为,普布利乌斯·西庇阿、格奈乌斯·西庇阿,以及你[1]的两个祖父——卢西乌斯·埃弥利乌斯和普布利乌斯·阿非利加努斯[2],都是些幸运的人,因为他们周围都有一群杰出的年轻人。而且我们还认为,凡是美术老师[3],不管其体力多么衰弱,是不会不幸福的。然而这种体力的衰弱往往不是老年时期而是年轻时期的不检点所致,因为年轻时放荡不羁,到了老年身体自然就垮了。例如,色诺芬笔下的居鲁士[4]在其老年临终时曾说,他从未觉得自己老年时比年轻时衰弱。我记得小时候,卢西乌斯·梅特卢斯(他在第二次任执政官后四年

① 指普布利乌斯·西庇阿·阿非利加努斯,即小西庇阿。——中译者
② 前者是小西庇阿的祖父,后者是其养父的父亲。——中译者
③ 这里所说的美术是指:诗歌、音乐、绘画、雕塑、建筑等等。——中译者
④ 波斯帝国的创建者。——中译者

又做了大祭司长，这个职务他担任了二十二年）临终时身体仍很强健，并没有衰老的迹象。至于我本人，那就用不着我说了，虽然像我这样年纪的老人一般说来当然是有资格和权利谈论自己的。你们没有看到荷马史诗中涅斯托耳常常谈论自己的优点吗？因为当时他已活到了第三代；而且他实事求是地谈论自己的情况时，也根本用不着担心别人会不会觉得他过分自负或夸夸其谈。因为正如荷马所说，“从他嘴里讲出来的话比蜜还甜”，而说这种甜蜜的话他是不费任何吹灰之力的。尽管埃阿斯勇武过人，希腊军的那位著名统帅却认为，有十个像埃阿斯[①]那样的人还不如有十个像涅斯托耳那样的人，因为有十个像涅斯托耳那样的人，就可以很快地攻克特洛伊城。

但是还是回过头来谈谈我自己吧！我现在已经84岁了，也希望能像居鲁士一样夸耀自己。但是我不得不承认，我现在的精力确实已不如当年了，想当初在布匿战争中当列兵和检察官的时候，或在西班牙做执政官的时候。或四年后在执政官马尼乌斯·阿基利乌斯·格拉布里奥的指挥下作为一名军事指挥官参加温泉关战役的时候，我的精力是何等旺盛。不过，你们也看得出，老年并没有完全摧毁我的肌体，并没有使我彻底崩溃。我还有精力指导元老院的工作，或发表演说；我的朋友、门客或外国客人也都认为，我的精力并未枯竭。我从来就不赞成那句古老而又流传甚广的谚语：

早衰老者，

---

① 埃阿斯（Ajax）：希腊神话中英雄，特洛伊战争的参加者，身体魁梧，勇猛过人，后因未能得到阿喀琉斯的盔甲愤而自刺身亡。——中译者

老年长。

对于我来说，宁愿老年时期短一些，也不愿意提前进入老年时期。因此，迄今为止，只要有人想见我，我从不回绝。但是，你们也许会说，我没有你们的力气大。可是你们也没有百人队队长 T. 庞梯乌斯的力气大呀！他因此就比你们更了不起了吗？每个人最好还是适当地节用体力，量力而行，这样当然就不会因自己体力衰弱而感到遗憾了。据说，米洛曾在奥林匹克竞技会上扛着一头活公牛步入会场。那么，你们究竟愿意要米洛的体力呢，还是愿意要毕达哥拉斯的智力？总之，当你身强力壮时，你就享受那份幸福；当你身体衰老时，你就别再指望恢复昔日强健的体魄——除非我们认为，年轻人应当希望自己再回到童年时代，中年人应当希望自己再回到青年时代。生命的历程是固定不变的，“自然”只安排一条道路，而且每个人只能走一趟；我们生命的每一阶段都各有特色；因此，童年的稚弱、青年的激情、中年的稳健、老年的睿智——都有某种自然优势，人们应当适合时宜地享用这种优势。西庇阿，你祖父的外国朋友马西尼萨现在已经 90 高龄了，关于他的情况我想你是知道的。他一旦开始徒步旅行，中途绝不骑马；如果一开始就骑马，他从不半路下马。即便是刮风下雨或天寒地冻的天气，他也从不戴帽子。他的身体很健康，所以仍能亲理朝政。因此，一个人甚至到了老年，只要他坚持锻炼身体和有节制地生活，仍能在某种程度上保持其青年时代的强健体魄。

老年是缺乏体力的；不过人们也并不要求老年人有体力。所以，法律和习俗均豁免我这样年纪的人履行那些没有体力便不能承担的义务。因此，人们不但不强迫我们去做那些力所不及的事

情，而且甚至也不要求我们去做那些力所能及的事情。但是，也许有人会说，有许多老年人很孱弱，他们甚至连生活都不能自理。孱弱可不是老年所特有的，身体不健康者同样也会孱弱。你们看，普布利乌斯·阿非利加努斯的儿子，也就是西庇阿的养父，他的身体是多么弱呀！他的健康状况有多糟，或者更确切地说，根本无健康可言！要不是因为这个缘故，他早就成为政界的第二号大人物了；因为他除了具有他父亲的那种伟人的气质以外，还有渊博的学识。因此，既然连年轻人也难免会孱弱，老年人有时体弱又有什么可奇怪的呢？亲爱的莱利乌斯和西庇阿，我们应当抵御老年的侵袭，尽量使它晚一点到来。正如我们应当同疾病作斗争一样，我们也必须同老年作斗争。我们应该注意自己的身体，进行适当的锻炼，每天所摄取的食物要正好能补充体力消耗所需要的营养，不暴饮暴食。我们不但应当保重身体，而且更应当注意理智和心灵方面的健康。因为它们宛如灯火：若不继续添油，便会油干灯灭。此外，锻炼往往会使身体变得粗壮，但是理智方面的锻炼却能使头脑变得更加精细。凯基利乌斯所说的"喜剧中的老糊涂"是指那种轻信、健忘、邋遢、马虎的老人。轻信、健忘、邋遢、马虎并不是老年本身所固有的缺点，只有那些懒散迷糊、老年昏聩的人才是如此。比起老年人来，年轻人往往是比较任性和放荡的，但也不是所有的年轻人都是如此，只是那些品性不好的年轻人才是如此。那样，老年痴呆（通常叫作"愚钝"）也不是所有老年人的通病，只有心智不健全的老人才是如此。阿庇乌斯虽然既老又瞎，但仍然能指挥四个身强力壮的儿子和五个女儿，仍然是一家之主，所有那些门客也都听他的调遣。这是因为，他的心灵总是像一张拉满了弦的强弓一

样绷得紧紧的，决不因年老而逐渐松懈。他在家里不仅是个有影响的人物，而且是绝对权威：他的奴隶怕他，他的儿子敬重他，所有的人都爱他。的确，在那个大家庭里，祖先的习俗和戒规仍充满了活力。其实，只要老年人表明自己的权威，维持自己正当的权利，不屈从于任何人，他便是值得尊敬的。因为，正如我钦佩老成的青年一样，我也钦佩有朝气的老年。凡力求保持青春活力的人，虽然他的身体也许会老，但他的心灵是永远不会老的。我现在正在编撰《史源》第七卷。我收集所有的古代史料。这段时间，我还在整理我以前在所有重大场合发表的演说词，准备出版。我正在撰写有关卜法、教会法和民法的论文。此外，我还在努力学习希腊文；并且，为了不让自己的记忆力衰退，我仿效毕达哥拉斯派学者的方法，每天晚上把我一天所说的话、所听到的或所做的事情再复述一遍。上述这些就是对理智的锻炼，它们是心灵的"训练场"：当我在这些事情上干得很起劲时，我很少感到自己丧失体力。我为朋友出庭辩护；我还经常出席元老院的会议，并且在会议上常常主动地提出一些建议，这些建议都是经过长时间的深思熟虑之后才提出的。我做这些事情靠的是脑力，而不是体力。即使我身体很弱，不能做这些事情，我也能坐在沙发上享受想象之乐——想象我现在没有能力去做的那些事情。但是，我现在之所以能做这些事情，是由于我过去的生活所致。因为一个总是在这些学习和工作中讨生活的人，是不会察觉自己老之将至的。因此，他是在不知不觉中渐渐地衰老的。他的生命不是突然崩溃，而只是慢慢地寂灭。

指责老年的第三个理由是：它缺乏感官上的快乐。如果老年能使我们抹去这个年轻时代最大的污点，那真是一件大好事！亲

爱的年轻朋友们，请听塔兰托的阿契塔（希腊最伟大、最杰出的人物之一）是怎么说的吧。他在一次谈话中说（他的这篇讲话是我年轻时跟随昆图斯·马克西穆斯而在塔兰托得到的）："感官上的快乐是自然赋予人类最致命的祸根；为了寻求感官上的快乐，人们往往会萌生各种放荡不羁的欲念。它是谋反、革命和通敌的一个富有成效的根源。实际上，没有一种罪恶，没有一种邪恶的行为不是受这种感官上的快乐欲的驱使而做出的。乱伦、通奸，以及一切诸如此类的丑恶行径，都是这种淫乐的欲念（而且无需搀杂其他的冲动）激起的。理智是自然或上帝赐予人类最好的礼物，而对这一神圣的礼物最有害的莫过于淫乐。因为，我们受欲念支配时，就不可能做到自我克制；在感官上的快乐占绝对统治地位的领域里，美德是没有立足之地的。为了使这一点看得更清楚，设想有一个人，他尽情地享受着感官上的快乐，兴奋到了极点。毫无疑问，这种人，当他的感官处于这种亢奋状态时，是不可能有效地运用理智、理性或思维的。因此，再没有比淫乐更可恶、更要命的东西了，因为如果一个人长期沉湎于淫乐之中，他的灵魂之光就会泯灭，变成一团漆黑。"

以上是阿契塔对萨谟奈人盖乌斯·庞梯乌斯所说的一番话，后者就是在考迪翁战役中击败斯普利乌斯·波斯图弥乌斯和提图斯·维图利乌斯两位执政官的那个人的父亲。我的朋友塔兰托的涅阿库斯（他始终忠于罗马）告诉我，他曾听某个老人转述过这番话，而且他还说，当时雅典哲人柏拉图也在场。后来我查明，在卢西乌斯·卡米卢斯和阿庇乌斯·克劳狄乌斯任执政官时，柏拉图确曾到过塔兰托。

我为什么要引证阿契塔的话呢？为的是要告诉你们：如果我们借助理性和哲学还不能摈弃淫乐的话，我们就应当感谢老年，因为它使我们失去了一切不良的嗜好。淫乐阻碍思维，是理性的敌人，因此可以说，它蒙蔽心灵。此外，它与美德是完全不相容的。很遗憾，我不得不把卢西乌斯逐出元老院，他是大名鼎鼎的提图斯·弗拉米尼努斯的弟弟，而且还做过七年执政官；但是我想，将粗俗好色的行为视为耻辱加以摈斥是绝对必要的。因为他在高卢当执政官时，曾在一次宴会上答应他情妇的要求，将一个被指控犯有死罪的囚犯斩首。在他哥哥提图斯当监察官（他是我的前任）的时候，他没有因此受到惩处；但是，我和弗拉库斯不能姑息这种罪恶放荡的行为，尤其是，它不仅玷污了他自己的名誉，而且还给政府带来了耻辱。

我常听那些年纪比我大的人说（他们说，他们也是小时候听老人说的），盖乌斯·法布里齐乌斯在皮勒斯国王的大本营里当使节时听帖撒利亚人基尼阿斯说，有一个雅典人，他自称是一个"哲学家"，并且断言我们所做的一切都是同快乐有关。对此，盖乌斯·法布里齐乌斯常常表示很惊讶。当他把基尼阿斯的这些话告诉曼尼乌斯·库里乌斯和普布利乌斯·德奇乌斯以后，他们两人常说，他们希望萨谟奈人和皮勒斯本人也都持这种观点。因为如果他们一旦沉湎于淫乐之中，那么，征服他们就容易得多了。曼尼乌斯·库里乌斯和普布利乌斯·德奇乌斯很要好，德奇乌斯在库里乌斯任执政官前四年就为国捐躯了。法布里齐乌斯和科伦堪尼乌斯也认识他，并且根据他们自己的生活经验和普布利乌斯·德奇乌斯的行为，认为确实存在某种内在的、高尚而又伟大的东西，人们之所以

追求它,就是为了它本身,因此,一切高尚的人无不以此为目标,而鄙弃和忽视感官上的快乐。那么我为什么在快乐问题上费这么多口舌呢?因为,老年对任何快乐都没有强烈的欲望这一点绝不是指责老年的理由,相反,这是老年最值得赞誉的优点。

但是,你们也许会说,老年被剥夺了饮食之乐,即失去了饱餐美食、开怀畅饮的乐趣。不错,它的确不能享受这些快乐,因此也没有酒醉头疼、胃胀失调、彻夜难眠的痛苦。不过我们应当承认,快乐具有很大的吸引力,要想抵御它的诱惑不是件容易的事情。柏拉图说得好,他把快乐称作"罪恶的诱饵",因为人们确实像鱼上钩一样,很容易上它的当。因此我认为,老年虽然必须避免豪奢的宴饮,但是参加一些有节制的宴会还是可以的。我小时候常看到盖乌斯·杜伊利乌斯赴宴归来。他是马尔库斯的儿子,当时已是一个老人了。他很会享受,常常让一群人举着火把吹着长笛护送他回家,这对于一个普通人来说是前所未有的。他的光荣历史使他享有这一特权。但是何必讲别人呢?还是回过头来讲讲我自己吧。首先,我始终是一个"俱乐部"的成员。你们知道,在我做监察官的时候,由于对大母神的崇拜从伊得山传入罗马,成立了许多俱乐部。因此,我经常参加我们俱乐部的聚餐。总的来说,吃得相当俭朴,然而我却津津有味,非常愉快;但是后来年事渐高,吃的兴趣也就日益减退了。实际上,甚至对于这些聚餐,我从来不在乎于物质上的享受,我最大的快乐就在于朋友们能聚在一起聊聊天。我们的祖先把宴请宾客(意指共同享受)叫做"一起生活"(*convivium*),是很有道理的。它比希腊文好,希腊文的意思是"一起喝酒"或"一起吃饭",它们所表达的实际上是宴会的一些最不重

要的方面。

对于我来说，因为喜欢交谈，所以甚至早在下午就已经开始享受宴会的乐趣了。我不但喜欢与我同代人(现在还活着的已经没有几个了)交往，而且也喜欢与你们以及像你们这种年纪的人交往。我非常感谢老年，它使我对谈话的兴趣越来越浓厚，对饮食的兴趣越来越淡薄。但是如果有人的确能享受到饮食的乐趣(看来不能毫无例外地反对一切快乐，因为它或许是一种由本性所激起的情感)，那么我觉得，即使对于这些快乐，老年也并不是完全没有鉴赏力。就拿我自己来说吧，我甚至喜欢照老规矩推定筵席的席主；喜欢按祖先遗下的风俗，在斟完酒后，从坐在左手边最末尾的那个人开始谈话；还喜欢用色诺芬在《会饮篇》中所描绘的那种只能盛一点点酒的小酒盅；而且，夏天喜欢喝凉酒，冬天喜欢喝用太阳晒热或用火煨热的温酒。即使我住在萨宾乡下的时候，我也一直保留着这些爱好，每天都和邻居们聚餐，我们边吃边聊，无话不谈，一直延续到深夜。

但是你们也许会说，老年人已经没有那种令人兴奋的快感了。是的，这是毫无疑问的。但是他们也并不那么希望有这种快感。凡是你不希望有的东西，你若没有，是不会感到难受的。当索福克勒斯已经很老很老的时候，有人问他是否还有男女间的床笫之事，他回答得很好，他说："绝无此事！摆脱了那种事情，有如摆脱了一个粗鲁而又疯狂的主人一样，我简直高兴极了。"对于确实想望这种事情的人来说，若没有这种事情，他们可能会觉得很苦恼，很难受；但对于腻味这种事情的人来说，缺乏这种事情比享有这种事情更快乐。不过，不想有这种事情的人，你就不能说他缺乏这种事

情。因此，我的论点是：没有这种欲念乃是最愉快的事情。

但是，即使年轻人更热衷于这种快乐，也应当指出以下两点：第一，我已经说过，享受这种快乐是毫无意义的；第二，老年虽然不能充分享有这种快乐，但并不是完全没有这种快乐。正像坐在剧院里观看安必维乌斯·图尔皮奥的喜剧表演，虽然坐在前排的人所得到的快乐比坐在后排的人多些，但是坐在后排的人毕竟也能得到快乐一样，年轻人因为离这种快乐较近，看得比较真切，所以他们的乐趣也许就更大些，但是老年人，即便离它们较远，看得不太真切，也能得到不少乐趣。可以说，一个人在经历了情欲、野心、竞争、仇恨以及一切激情的折腾之后，沉入筹思，享受超然的生活，这是何等幸福啊！实际上，如果有一些研究能力或哲学功底的话，世界上再没有比闲逸的老年更快乐的了。我们亲眼看到，C. 加卢斯（西庇阿，他是你父亲的一位朋友）直到他死的那一天还在专心致志地绘制地图和天体图。他常常是，从晚上开始计算一道难题，在不知不觉中迎来了黎明，或者，从清晨开始工作，一直干到夜幕降临！当他在日蚀和月蚀远未出现之前就向我们预报它们的出现时间时，他是多么高兴啊！另外，有些人在晚年则从事一些较为轻松的工作，但这也需要敏捷的智力。例如，奈维乌斯以著述《布匿战争》为乐事，而普劳图斯则以撰写《凶宅》和《吹牛军人》为乐事。我甚至还见过李维乌斯·安德罗尼库斯，他在我出世前六年就已经开始写剧本了（当时是堪多和图地塔努斯当执政官），在我青年时代他还活着。至于普布利乌斯·利基尼乌斯·克拉苏对于教会法和民法的热心，或当代的普布利乌斯·西庇阿（他前几天刚被任命为大祭司长），那还用得着说吗？我发现，我上面提到的这些人在晚年

都热衷于这些工作。还有马尔库斯·凯特格乌斯,恩尼乌斯公正地称他为“说服人的能手”——我们可以看到,他甚至到了老年,演讲时还是多么有激情啊! 吃喝嫖赌的快乐能和这种快乐相提并论吗? 这种快乐完全是一种求知的乐趣,对于有理智的、受过良好教育的人来说,这种快乐是随着他们年龄的增长而增强的。其实,梭伦在我前面引用过的那首诗里就表达了这种高尚的情感——他活到老学到老,每天都要学习许多新的东西。其他一切快乐当然不可能大于这种理智上的快乐。

现在我来谈谈农夫的快乐。我觉得务农真是其乐无穷。这种乐趣并不因年老而消减,而且我认为,它最适宜于理想中的贤哲生活。因为他必须同土地打交道,而土地犹如一个银行,它从不拒绝提款,或不付给利息,虽然有时利率确实低些,但总的说来利率还是比较高的。不过对于我来说,使我快乐的并不只是物产,而且还有土地本身的力量和自然的生产性。因为她把播撒在翻松了的土地上的麦种抱在自己的怀里,首先把它遮盖起来(因此,完成这道工序的“耙地”一词原来是“隐藏”的意思);接着,她把麦种抱紧了,用自己的热量给它以温暖,使它裂开,长出绿色的叶片。然后,麦苗靠须根吸收养份,一点点长大,在叶鞘中长出一根有节的主茎,因而使它保持直立状态,但这时它还没有成熟。当主茎从叶鞘中脱颖而出以后,它就开始抽穗,穗上有排列整齐的麦粒;而且,为了防止小鸟啄食,穗上还长有起栅栏作用的麦芒。

至于葡萄的起源、种植和生产,还用得着说吗? 我告诉你们,我老年的消遣就是种葡萄,我觉得种葡萄真是其乐无穷。从土里繁殖出来的一切东西都具有一种自然力,因为泥土能使一粒细小

的无花果籽、一粒葡萄核，或其他谷类和植物的最小的种子，长成硕壮的枝干。关于这种自然力，我在这里就不谈了。但是，楦形切枝、接穗、插枝、压条——难道这些还不够令人惊喜吗？葡萄的枝蔓生来就是下垂的，如果没有东西支撑，它就卧在地上；但是为了使自己直立起来，凡是它能够着的东西，它都用自己的卷须将它们缠住，这些卷须像手一样四处攀援。但当它蔓延开来，越缠越多，越长越疯时，园丁怕它到处攀绕，怕它因长势过盛而荒芜，便用剪子对它进行修剪。因此，开春时，在保留下来的枝条的每一节疤处就长出一个"芽眼"。日后，从这些芽眼中长出葡萄。在土地的滋润和阳光的照射下，它一点点长大。最初它的味道是酸涩的，但到后来成熟时就变甜了；而且，由于有卷须遮掩，葡萄棚里既不缺乏适中的温度，又能避免太阳的暴晒。还有什么比葡萄更可口、更美观的呢？正如我在前面已经说过的那样，使我欣喜的并不只是它的实利，而且还有它的栽培方法和生长的自然过程：一排排棚柱，顶上的一条条横档，枝条的绑缚，压条繁殖，我已经提到过的对于冗枝的修剪，对于其他枝条的定位。至于灌溉、挖沟和松土以增加土壤的肥力，那就更不用说了。关于施肥的好处，我在论农业的那本书里已经讲过。博学的赫西奥德虽然在他的著作中谈到过土地的耕种，可是对这个问题却只字未提。但荷马（我认为他要比赫西奥德早好多代）曾经描写过，莱耳忒斯因思念儿子遂以耕种和施肥自遣。农夫的乐趣也不仅仅限于麦田、草场、葡萄园和森林，他们还喜欢花园、果园、牧羊、养蜂，以及各种各样的花卉。不但种植是件很有趣的工作，嫁接也很有意思，它无疑是农夫最巧妙的发明。

我还可以继续列举田园生活的种种乐趣，不过我觉得自己已经说得太多了。但是，你们应当原谅我，因为务农是我非常喜欢的一种消遣，并且，人一老，说起话来自然就会絮絮叨叨——不要以为我完全没有老年人的那些缺点。

曼尼乌斯·库里乌斯在举行了战胜萨谟奈人、萨宾人和皮勒斯的凯旋式之后，就是以这种生活度过其晚年的。每当我看到他的乡间住宅(因为他的乡间住宅离我的住处不远)，我都不禁为这个人的俭朴或那个时代的精神所倾倒。有一次，库里乌斯正坐在火炉边，萨谟奈人给他送来一大块黄金，被他拒绝了。他说，在他看来拥有黄金并没有什么了不起，能统治拥有黄金的人才是了不起。你们想，这样高尚的人在老年能不快乐吗？

不要离开我自己的行当，还是再回过头来谈谈农夫吧。从前，有些元老院议员(即老人)就住在乡下，据说，L. 昆克提乌斯·辛辛纳图斯正在耕地，有人跑来通知他说，他已被委任为独裁官[①]。于是，他就命令骑兵统帅 C. 塞维里乌斯·阿哈拉以试图篡夺王位的罪名捕杀斯普利乌斯·梅利乌斯。库里乌斯以及其他老人在他们的农舍里也常常接到通知，请他们出席元老院会议，根据这一情况，人们把传达这种通知的人叫做“旅行者”。那些在耕作中自得其乐的老年人有什么可怜悯的呢？依我看，农夫的生活是最幸福的，这不仅是因为它的实际效用(因为农业有益于整个人类)，而且还因为这种生活的确很快乐(这一点我已经说过)，它能大量提供人们养生和祭神所必需的一切食品。所以，既然这些东西是某些

① 古罗马握有非常时期权力的官吏。——中译者

人欲求的对象，让我们同快乐言和吧。因为勤劳能干的农夫，他的酒窖、油罐、食品贮藏室总是满满的，而且他的整个农舍也显得很富裕，到处都是猪肉、山羊肉、羔羊肉、禽肉、牛奶、乳酪和蜂蜜。另外还有菜园子，农夫们把它叫做"另一种腊肉"。他们还利用余暇捕鸟打猎，为餐桌增添美味。至于绿草如茵的牧场、一排排的树木、美丽的葡萄园和橄榄树林，还用得着说吗？简言之，没有什么比精耕细作的土地既能提供更丰盛的必需品又能呈现更美的景象的了。老年人享受这种田园之乐不但没有障碍，而且还特别适宜。因为田园生活最有利于老年人的身心健康，天冷时可以到户外晒太阳，或坐在炉子旁烤火，天热时可以在树荫下或小河边纳凉——除了乡村之外，你还能找到更惬意的地方吗？至于武器、马匹、矛戈、钝剑、皮球、游泳池和跑道，让年轻人独自去享用好了。但是请他们把骰子和筹码留给我们，因为有许多体育活动不适宜于我们老年人。如果他们不愿意把骰子和筹码留给我们，那也没关系，没有它们老年人照样能生活得很快乐。

色诺芬的著作内容非常丰富，在许多方面都能给人以很大的教益。我建议你们好好读读他的著作。他在那本论田产经营的书（书名为《经济论》）中用多么丰富的词语来称赞农业啊！为了让你们知道色诺芬认为耕地是最适合于公子王孙的嗜好，我愿把该书中苏格拉底对克里托布鲁斯所说的那段话翻译出来：

"波斯王子居鲁士是位品性卓越、政绩辉煌的统治者。他在萨狄斯时，来山得来拜访他。这位极其豪侠的斯巴达人为居鲁士带来一些同盟者赠送的礼物，受到居鲁士的盛情款待。在访问期间，居鲁士带他参观了一个精心培植的庭园。来山

得对于庭园中树木的高大及其梅花形的严整排列、土地的精细耕作以致毫无杂草，和花卉所散发的芬芳表示赞美。接着他又说，他所赞叹的不仅是园丁们工作的勤勉，而且还钦佩规划和设计这个庭园的人的匠心。居鲁士回答说：'喔，这整个庭园都是我规划的。树木的排列也是我设计的，有许多树还是我亲手栽的呢。'于是，来山得望着他的紫袍、堂堂的仪表，以及镶有金子和许多宝石的波斯式样的装饰品，说：'居鲁士，怪不得人们说你幸福，因为你不但才华出众，而且很幸运。'"

因此，老年人是可以享受这种幸运的；年龄也无碍于我们从事其他各种事业，尤其是农业，老年人一直可以干到去世为止。例如，据记载，M. 瓦勒里乌斯·柯尔维乌斯退休后便回故里务农，当他活到100岁时还在过这种田园生活呢。从他第一次任执政官到他第六次任执政官，中间隔了46年。所以说，他服公职的年数相当于我们祖先所规定的从出生到老年开始的岁数。此外，他老年的最后一段时期比他中年的最后一段时期还快乐，因为他那时工作不太辛苦，而威望却很高。威望是老年的最大荣耀。

卢西乌斯·凯基利乌斯·梅特卢斯多有威望！阿梯里乌斯·卡拉提努斯的威望也很高，他的墓志铭是："许多阶层一致认为，此人是全国最卓越的人物。"我想你们一定知道这句墓志铭，因为它就刻在他的墓碑上。因此，如果一个人历来受到人们一致的称赞，他自然就有威望。此外，在近代，大祭司长普布利乌斯·克拉苏及其继任者M. 李必达是多么伟大的人物啊！至于保卢斯、阿非利加努斯，或我在前面提到过的马克西穆斯，那就更不用说了。他们不

但在元老院里发言很有影响，而且即便轻轻地点一下头也很有分量。实际上，老年的威望，尤其是享受尊荣的老年的威望，其价值相当于青年时代一切快乐的总和。

但是在我的整个谈话过程中，你们必须记住，我所赞美的只是那种年轻时代已经打好基础的老年。由此可以推断出我曾经发表过的那种为人们普遍赞同的观点：需要自我辩解的老年肯定是一种可怜巴巴的老年。无论是白发还是皱纹都不可能使人突然失去威望，因为一个人最终享有威望乃是他早年品行高尚的结果。虽然有些事情一般被看作是微不足道和理所当然的，比如受人敬礼、被人求见、为人让路、来人时起立、去演讲时来回都有人陪同、征求意见等等，但这一切都是尊敬的表示，我们奉行这些礼节，其他国家也是如此——社会风气越好的地方，对老年人总是越尊敬。据说，来山得(即我前面提到过的那个斯巴达人)常说，斯巴达是老年最尊荣的故乡；因为再也没有比斯巴达更尊敬老年的地方了。而且我还听说过这样一个故事：在雅典，一个老年人去看戏，当他走进剧场时戏已经开演了；在剧场里，他的广大同胞没有一个给他让座，但当他走到斯巴达人的座位旁边时(作为使节，他们有自己特定的座位)，他们都不约而同的站了起来，请他入座。当全场报以热烈的掌声时，有一位斯巴达人说："雅典人知道什么是对的，但自己却不愿意去做。"

我们的占卜院也有许多好规矩，但是与我们现在所讨论的题目有关的最好的一个规矩是：辩论时发言的先后以年龄大小而不以官职高低为顺序，即便官职最高的大官，也得让比他年长的人先说。哪一种感官上的快乐能与威望方面的报酬相比拟呢？我觉

得，生活犹如演戏，善于享用这种报酬的人总是能成功地将这出人生的戏剧演到底，而不是像初出茅庐的演员那样到最后一幕把戏演砸了。

不过，有人也许会说，老年人烦躁不安，脾气古怪，不好相处。如果这样说的话，他们还很贪婪。但这些都是性格的缺点，不是年龄的缺点。而且，烦燥不安以及我所提到的其他缺点毕竟还是有理由的（当然，这个理由是不充分的，但它仍不失为一个理由），那就是：老年人自以为被人忽视，被人看不起，被人嘲弄。此外，由于身体孱弱，哪怕最轻微的伤害都会导致痛苦。不过，只要性格开朗并受过良好的教育，这些缺点是可以克服的。在现实生活中就有这方面的例子。而且《两兄弟》这出戏中的那两兄弟也是一个例证：一个是多么尖刻，一个是多么宽厚！事实上，人的性格就像酒一样，酒放时间长了并不都会变酸，同样，人的性格到老年也并不都会变得尖刻。我赞成老年人要有威严，不过这也应当像其他事物一样，有一个适当的限度。但是我绝不赞成尖刻。至于老年人的贪婪，我真弄不懂他们究竟图的是什么。因为这好比一个旅行者：剩下的旅途越短，他越想筹措更多的旅资。难道还有比这更荒唐的事情吗？

剩下还有第四个理由——死亡的临近。它似乎比其他任何一个理由更使我这种年纪的人苦恼，使他们处于焦虑之中。应当承认，老年人离死是不远了。但是，如果一个老年人活了一辈子还不知道死亡并不是一件可怕的事情，那么他肯定是一个非常可怜的老糊涂！死亡无非有两种可能：或者使灵魂彻底毁灭，或者把灵魂带到永生的境界。如果是前者，我们完全无所谓；如果是后者，我

们甚至求之不得。除此之外,绝无第三种可能。如果我死后注定是或者没有痛苦,或者甚至很幸福,那么我又有什么可害怕的呢?有谁(不管他有多么年轻)会蠢到竟然敢打包票说,自己一定能活到今天晚上呢?实际上,年轻人死亡的机缘比我们老年人还多:他们更容易得病,而且生起病来更厉害,治疗起来也更困难。因此,只有少数人才能活到老年。如果不是这么多年轻人不幸早亡的话,人生就会变得更加美好,人也会变得更有智慧,因为有思想、有理性、能做到深谋远虑的正是那些老年人。没有老年人,国家就完全不可能存在。但我还是回过头来谈谈死亡的迫近这个问题。死亡的迫近怎能算是老年的缺憾呢?要知道,年轻人同样也存在这个问题。我之所以相信无论什么年纪都是会死的,那是有理由的,因为我失去了我优秀的儿子。西庇阿,你也一样,失去了两个兄弟,他们都有希望获得最高的荣誉。你们也许会说:是的,但年轻人希望活得长久,而老年人却不可能有这个希望。谁要是抱这种希望,他就是个傻瓜,因为他把不确定的事物看作是确定的,把虚幻的事物看作是真实的,还有什么比这更愚蠢的呢?也许有人会说:"老年人甚至没有什么可希望的了。"嘿,正是在这一点上,他就比年轻人强,因为年轻人所希望的东西,他都已经得到了。年轻人希望活得长久,而他却已经活得长久了。

然而,天哪!人怎样才算是活得"长久"呢?因为即便我们能活到塔特苏斯的国王那样的岁数,那也是有极限的。我从一篇记载中获知,加德斯有个叫做阿伽陶尼乌斯的人,他在位80年,活了120岁。但是我觉得,只要有"终结",那就算不得长久,因为大限一到,过去的一切都将消逝——唯有一样东西可以存留,那就是你

用美德和正义的行为所赢得的声誉。实际上，年、月、日、时都在流逝，过去的时间一去不再复返；至于未来，那是不可知的。因此，每个人无论能活多久都应当感到满足。一个演员，为了赢得观众的称赞，用不着把戏从头演到尾；他只要在他出场的那一幕中使观众满意就行了。一个聪明的人也不需要老是留在人生的舞台上一直等到最后的"喝彩"。因为不管生命怎么短暂，活得光明磊落和体面总还是可以的。但是假如你的寿命比较长，你也不应当发牢骚，就像农夫不应当因为春季的消逝和夏秋的来临而发牢骚一样。"春天"这个词在某种程度上使人联想到青春，并意味着未来的收获，而其他季节则适合于谷物的收割和储藏。我以前常说，老年的收获就是对早年生活中幸福往事的大量回忆。另外，一切顺乎自然的事情都应当被认为是好事。但是还有什么比老年人寿终正寝更顺乎自然的呢？当然，年轻人也会夭折，但那是违背自然的。因此，我觉得，年轻人的死亡犹如熊熊烈火被一场暴雨所浇灭；而老年人去世就像一团火在没有任何外力作用的情况下渐渐烧尽而自行熄灭一样。青绿的苹果很难从树上摘下，熟透的苹果会自动跌到地上。人们像苹果一样，少年时的死亡，是受外力作用的结果，老年时的死亡是成熟后的自然现象。我认为，接近死亡的"成熟"阶段非常可爱。越接近死亡，我越觉得，我好像是经历了一段很长的旅程，最后见到了陆地，我乘坐的船就要在我的故乡的港口靠岸了。

另外，老年没有固定的界限，只要你能担负起责任，将生死置之度外，你就是在非常恰当地利用老年。因此，老年甚至比青年还自信，还勇敢。这就是梭伦对僭主庇西斯特拉图斯所作的如下回

答的含意——庇西斯特拉图斯问梭伦:“你凭什么,竟敢如此大胆地反对我?”梭伦回答说:“凭我的老年。”但人最好是在头脑清楚、感官健全的时候死去,“自然”组装起来的东西仍然由“自然”来拆散。建筑家亲自建造的船只或房屋,他自己拆起来比其他任何人更容易;同样,“自然”把人体组合在一起,由她来亲自拆毁人体,也是最合适的。再说,新砌的房屋总是很难拆毁的;如果旧房子,那么就很容易拆毁。

因此,老年人对于自己短暂的余生既不应当过分贪恋,也不应当无故放弃。毕达哥拉斯告诫我们:若没有我们的指挥官即上帝的命令,切不可撤离生命的堡垒和前哨。梭伦确实很聪明,他在为自己所写的挽歌中说,他不希望自己死时没有朋友为他哀悼。我想,他可能缺乏朋友的挚爱。但是,我倒觉得恩尼乌斯说得更好:

> 谁也不要用眼泪对我表示敬意,更不要嚎啕大哭,
>
> 使我的葬礼沉浸在悲哀的气氛中。

他认为,死后灵魂不朽,所以死并不是一件令人悲伤的事情。

此外,人临终时可能会有某种痛苦,但这只是短暂的,尤其是老年人。当然,死后,人们或者感到很快乐,或者什么感觉也没有。但是我们必须从青年时代起就接受这方面的教育,才能置生死于度外,因为没有这方面的知识,就不可能有宁静的心境。因为人总有一死,而且谁也不能肯定自己今天会不会死。因此,死亡每时每刻都在威胁着我们,所以,要是怕死,心里怎么能够安宁?

但是我想,这个问题用不着我再多说了,尽管我还记得以下这些人的英雄事迹:卢西乌斯·布鲁图斯为了保卫祖国而遭杀害;德

奇乌斯父子以大无畏的精神骑马冲向敌阵，战死于疆场；马尔库斯·阿梯里乌斯·雷古卢斯为了不违背自己对敌人所许下的诺言，宁愿返回异国遭受刑戮；西庇阿兄弟甚至决定用自己的身体阻挡迦太基人前进；西庇阿，你的祖父卢西乌斯·保卢斯在坎尼的那次可耻的失败中因同僚的失职而赔上了自己的生命；还有马尔库斯·马尔采卢斯，甚至最凶残的敌人也会允许对他进行厚葬。只要回忆一下下述情形就足够了：我们的军团常常雄纠纠气昂昂地开赴战场（我在《史源》中曾对此作过记述），然而士兵们心里都清楚，他们是不可能从战场上活着回来的。因此，连年轻人——他们不但没有受过教育，而且都非常幼稚——都认为无所谓的事情，我们这些有知识的老年人还有什么可害怕的呢？我认为，对一切事情的厌倦必然会导致对人生的厌倦，这是一条普遍真理。有些事情适合于童年，难道年轻人还会留恋那些事情吗？有些事情则适合于青年，到了所谓"中年"的那个时期，难道还会要求去做那些事情吗？另外有些事情则适合于中年，到了老年就不会想去做了。最后，还有些事情则属于老年。因此，正像早年的快乐和事业有消逝的时候一样，老年的快乐和事业也有消逝的时候。到了那个时候，人也就活够了，可以毫无遗憾地谢世了。

我认为，我完全可以把我个人对死亡的看法告诉你们，因为我觉得，自己离死亡比较近，所以相对地说来对这个问题看得也比较清楚。西庇阿和莱利乌斯，我相信你们的父亲——他们是杰出的人物，都是我最亲密的朋友——现在还活着，并且过着一种真正是名符其实的生活。因为，只要我们被囚禁在这躯壳里，我们就得履行某种职责，就得做命运分配给我们的工作。实际上，灵魂来源于

天国，是从其至高无上的故乡遣送下来的，因此也可以说是被埋在尘世——即与其神圣和不朽的本性格格不入的地方。但是我想，不朽的诸神之所以要把灵魂植入人的躯体，就是为了能有某种东西俯瞰这个世界，同时还注视天体的秩序，以便将这种永恒不变的秩序贯彻于人类生活之中。使我产生这种信仰的不仅仅是推理和论证，而且还有那些最杰出的哲学家的声望和权威。我过去常听说，毕达哥拉斯和他的弟子们——他们几乎都是我们的同胞，古时候被称为“意大利哲学家学派”——从不怀疑我们的灵魂都是从普遍的神圣理智中选拔出来的。此外，我还经常重温苏格拉底临终时所发表的那篇关于灵魂不朽的谈话；而苏格拉底，他曾被德尔斐神谕所宣布为最有智慧的人。我没有必要再多说什么了。我对此深信不疑，并且认为，既然灵魂活动迅速，多才多艺，学识渊博，发明诸多，能清楚地记得过去和预知未来，那么，如此神通广大的东西，其本身是不可能死的。既然灵魂总是处于活动之中，而且这种活动并没有外在的原因，因为它是自动的，那么我可以断言，它永远也不会停止活动，因为它决不可能抛弃自己。另外，既然从性质上说，灵魂并不是合成的，它的内部并不搀杂有任何不同性质的东西，因此我可以断言，它是不可分的；既然它是不可分的，那么它就不可能消亡。还有，小孩子学东西很快，往往一学就会，好像他们不是初次接触这些东西，而是唤起对于过去的记忆似的。这也是一个很有力的证据，证明人们的许多知识是生下来以前就有的。柏拉图的论证大致上也是如此。

在色诺芬的著作中我们还可以看到大居鲁士在临终时曾说过这样一番话：

“我亲爱的儿子们，你们不要以为我离开你们之后就不再存在了。即使我和你们在一起的时候，你们也看不见我的灵魂，但是根据我的所作所为就可以知道，我的躯体里是有灵魂的。所以，虽然你们以后还是看不见我的灵魂，但是你们应当相信我的灵魂依然存在。假如名人的灵魂并没有做过某种能使我们追念他们的事情，那么当他们死后，他们的荣誉也就不复存在了。至于我本人，我从来不相信灵魂在有死的躯壳里是活的，一旦离开这种躯壳便死了。我也不相信灵魂离开了那没有理智的躯体之后反而完全失去了理智。我倒是认为，只有完全摆脱了躯体，灵魂才会开始变得纯洁无瑕，这时灵魂才会变得更有智慧。此外，人死之后，他的肉体就分解成为各种元素，而其它的每种元素究竟去向何方，那是显而易见的：它们原来是从什么地方来的，现在又都回到什么地方去。唯独灵魂是看不见的：它在躯体里的时候是看不见的，离开躯体的时候同样也是看不见的。而且，你们都知道，没有什么比睡眠更像死亡的了。当人处于睡眠状态时，灵魂便最清晰地显示出它的神性，因为灵魂在无拘无束的情况下能预见许多事情。这就表明，灵魂完全摆脱肉体的桎梏之后可能会是什么样的情形。所以，如果情况果真如此，那么我将成为神灵，你们应当服从我。但是如果我的灵魂与躯体同朽，那么你们这些活人，出于对诸神的敬畏（他们监视和统治着这个美好的宇宙），也应当以忠诚和虔敬的态度来缅怀我。”

以上是居鲁士的临终遗言。要是你们同意的话，我现在来谈谈我自己的看法。我亲爱的西庇阿，你的父亲保卢斯，以及你的两

个祖父保卢斯和阿非利加努斯，或者阿非利加努斯的父亲，或者他的叔叔，或者其他许多无须列举的名人，假如这些人不知道后人会纪念他们，谁也不能使我相信他们会做出这种令子孙后代景仰的丰功伟绩。假如我相信我的荣誉只是以我的有生之年为限，那么——享受老年人的特权，说句有点自夸的话——你们想我还会在国内外日以继夜地从事这么繁重的工作吗？过一种与世无争、舒心安逸的生活不是更好吗？但是不知怎么搞的，我的灵魂不甘寂寞，它的眼睛总是盯着后世，好像确信：它只有离开躯体之后才能开始过一种真正的生活。但要是灵魂不是不朽的，那么一切最优秀人物的灵魂就不会作出最大的努力去追求一种不朽的名声。

此外，最聪明的人总是能从容地去死，最愚蠢的人总是最舍不得去死，这又怎么解释呢？这是因为有些灵魂的目光比较锐利，看得比较远，知道死后自己要到一个更好的地方去，而有些灵魂的目光比较短浅，看不到这一点，难道你们不这样认为吗？至于我，现在很想去见你们的父亲，他们都是我所敬爱的人。我不但非常想见我所认识的那些人，而且也非常想见我所听说过的、在书中读到过的、或在我本人的历史著作中写到过的那些人。当我动身去见他们的时候，当然谁也很难把我拉回来，或者像煮珀利阿斯[①]那样把我的生命再“煮”回来。而且，即使有某个神灵允许我返老还童，让我再次躺在摇篮里哇哇啼哭，我也是会断然拒绝的，因为我几乎

① 希腊神话人物。传说，女巫师美狄亚为了惩罚珀利阿斯，煽惑珀利阿斯的女儿们把她们的父亲砍成几块，放在锅里煮，谎称这样可以使她们的父亲恢复青春。——中译者

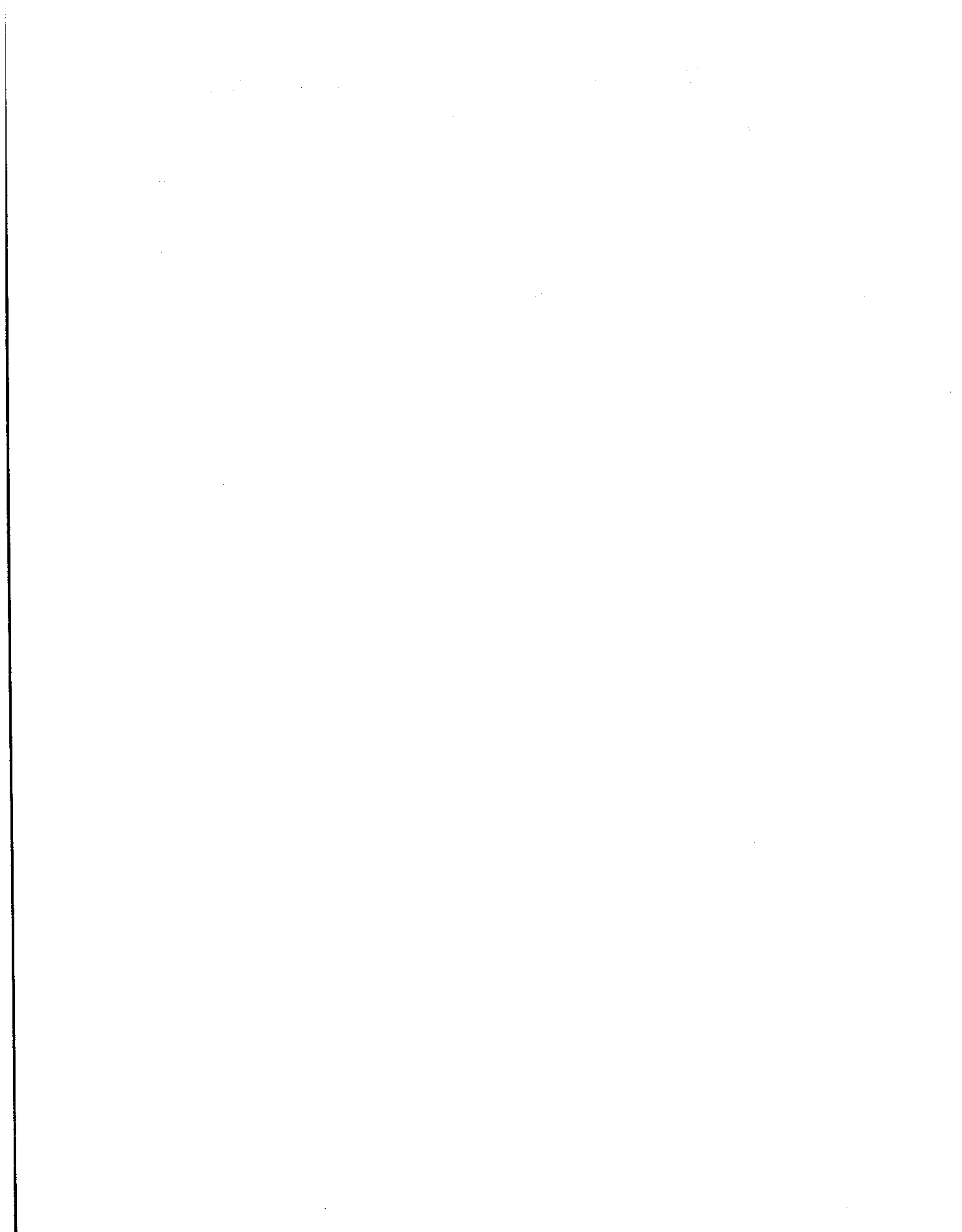
已经跑完了全程，确实不愿意再被叫回来从头跑起。活在世上有什么意思呢？还不是受累？即使假定活在世上是很有意思的，但不管怎么说，最终也会有活够了的时候。我并不想，像许多人和有些著名的哲学家常常所做的那样，贬低人生；我对自己活在世上也不感到后悔。因为我一生的经历使我觉得我并没有白来这尘世一趟。但是我告别人生，好像是离开旅馆，而不是离开家。因为“自然”给与我们的是一个暂时的寓所，而不是永久的家园。

啊，到时我将离开这喧噪污浊的世界，前往天国参加灵魂的聚会，那是令人愉快的日子！因为届时我不但可以见到我前面提到过的那些人，而且还可以见到我的儿子加图，世界上没有比他更好、更孝顺的人了。本来应当由他来焚化我的尸体，结果，却反而由我来焚化他的尸体。但是他的灵魂并没有遗弃我，而是一直在回头看着我；他的灵魂必定是先去了那个他知道我早晚也必定要去的地方。人们认为，我在丧子一事上表现得很英勇豁达，其实我也很悲痛，但是我一想到我们之间的分离不会长久，便觉得有所安慰。

亲爱的西庇阿，我正是用这些方法来减轻自己老年的负担，因此我觉得，老年不但不是难以忍受的，而且甚至是很愉快的（因为你说，你和莱利乌斯常常对这一点表示惊讶）。但是我认为人的灵魂是不朽的，即便我的这一观点是错误的，我也愿意这样错下去，因为这一错误给与我如此多的快乐，我不愿在我有生之年失去它。但是，像有些蹩脚的哲学家所认为的那样，如果我死后就没有知觉了，那么，我也就用不着担心哲学家们死后会嘲笑我的错误了。此外，假如我们不是永生的，那么，一个人在适当的时候死去也是件

值得欣慰的事情。因为“自然”为一切事物设定了极限，人的生命也不例外。可以说，老年是人生的最后一幕，这时我们已疲惫不堪，尤其是当我们自己也觉得已经活够了的时候，那就该谢幕了。

关于老年，我要说的就是这些。祝愿你们都能活到老年，到时你们可以通过实践来检验我的话是否正确。



论　友　谊

占卜官昆图斯·穆丘斯·斯凯沃拉过去常常以清晰的记忆有声有色地讲述他岳父盖乌斯·莱利乌斯的故事，而且每次提到他，都毫不犹豫地称他为"智者"。我刚满14岁，穿上成人服，我的父亲就把我带到斯凯沃拉那里，并讲好，只要他愿意，我将永远不离开这位德高望重的老人身边。结果是，我记住了他的许多论述和许多简短精辟的箴言，总之，我尽量用他的智慧来充实自己。他去世后，我又从师于大祭司斯凯沃拉。我敢说，无论是能力还是人品，他在国人中都是最杰出的。但是关于后面这个斯凯沃拉的事，我以后有机会再说。现在回过头来谈谈占卜官斯凯沃拉。在关于他的许多事情中，有一件我记得特别清楚。有一天，他像往常一样，坐在花园里的一个半圆形的凳子上，当时只有我和他的少数几个要好的朋友在场；他偶尔谈起了一件当时许多人都在议论的事情。阿提库斯，他和普布利乌斯·苏尔皮西乌斯很要好，你肯定记得，他从前与执政官昆图斯·庞培的关系非常亲密，感情甚厚，可是后来他当了护民官后却与昆图斯·庞培反目为仇，成了死对头，人们为此感到非常惊讶，甚至非常愤慨。那一天，斯凯沃拉偶尔提到了这件事之后，便向我们详细地转述了莱利乌斯有关友谊的论述，那是莱利乌斯在阿非利加努斯死后没几天对斯凯沃拉和他的另一个女婿盖乌斯·范尼乌斯（马尔库斯·范尼乌斯之子）说的。我还记得这一论述的那些要点，并且在本书中我自行对它们作了一番整理。因为我把谈话者带到了我的"舞台上"，让他们亲自开口说话，以免重复记叙文中的那种"我说"、"他说"的字样，并且使得这一论述具

有一种使读者仿佛身临其境,聆听他们说话的神韵。

你常要我写一点关于友谊的文章,我也觉得,这个题目看起来好像是一个值得每个人研究的题目,而且尤其切合于你我之间存在的那种亲密的交情。因此,我很愿意答应你的请求,做有益于公众的事情。

至于登场人物:在我献给你的《论老年》一文中,我把加图当作主要的发言人。我想,最适宜于谈论老年的莫过于那种年纪比任何人都大而且身体又格外健朗的老人了。同样,我们从传说中得悉,在所有的友谊中盖乌斯·莱利乌斯和普布利乌斯·西庇阿之间的友谊是最值得称道的,所以我认为莱利乌斯是最适合于讲解友谊的人,而且斯凯沃拉记得他也的确谈论过友谊。此外,讨论这类问题得设法借重古人之口,特别是古代的名人,这样才能使这种讨论具有更高的权威性。因此,我在读我自己写的《论老年》时常常有这样一种感觉:好像讲话的人确实是加图,而不是我自己。

最后,正像我把前一篇文章作为一个老人给另一个老人的一件礼物送给你一样,我把《论友谊》这篇文章作为一个最亲密的朋友给他的朋友的一件礼物谨献给你。在前一篇文章中,主讲人是加图,他是当时年纪最大、而且最聪明的人;在这篇文章中,论友谊的主讲人是莱利乌斯,他不但是一位智者(那是人们授予他的称号),而且还以笃于友谊见称于世。请你暂时忘掉我,权当莱利乌斯在说话。

阿非利加努斯去世后,盖乌斯·范尼乌斯和昆图斯·穆丘斯来看望他们的岳父。他们提问,莱利乌斯作答。整篇文章都是关于他对友谊问题的论述。你在读这篇文章时,将会看到你自己的身

影。

范尼乌斯：莱利乌斯，你说得不错，没有比阿非利加努斯更好更卓越的人了。但是你应当知道，现在所有的眼睛都注视着你。大家都把你叫作杰出的“智者”，认为你就是这样的人。不久以前，人们曾把这个尊贵的头衔授予加图；而且我们还知道，在上一代，卢西乌斯·阿梯利乌斯也曾被叫作“智者”。但这个词用在这两个人身上，其含意是不同的：阿梯利乌斯是由于其精通民法被称为“智者”的；加图，因为他经验丰富，深谋远虑，立场坚定，并且在元老院里和公众演说中常常发表一些明智的见解，所以到他老年时便获得了“智者”这一荣誉称号。但是你呢，虽然也被称为“智者”，然而你被称作“智者”的缘由却和他们有所不同——不仅是因为天赋才能和品性，而且还因为你的勤勉和学识；他们给与你这个头衔，并不像一般无知的群众那样轻率，而是有学问的人对你的一种评价。在这种意义上，整个希腊除了那个雅典人[1]之外没有一个人可称得上是聪明的；诚然，他还被阿波罗神谕宣示为“最聪明的人”。因为爱挑剔的批评家并不承认当时所谓的“七贤”能跻于“智者”之列。人们认为，你的智慧就在于：你把自己看成是自给自足的，并把人生的各种变化和机遇看作是不能影响你的美德的。因此，他们总是问我，而且很可能也问过斯凯沃拉：对于阿非利加努斯的去世，你是如何忍受的？以下这一事实更激起了他们的

① 指苏格拉底。——中译者

这种好奇心：本月 7 日[1]，我们这些占卜师照例在德基穆斯·布鲁图斯的乡间别墅聚会，你没有到会，而以前你是从不失约准时赴会的。

斯凯沃拉：是的，莱利乌斯，也有许多人问过我范尼乌斯提到的这个问题。但我是根据自己的观察来回答的。我说：你对于这位最杰出的人物和非常亲密的朋友的去世，是颇能节哀的。当然，你不可能不悲伤，因为那未免太不符合于你温雅的性格；但是，你没有到会的原因是由于生病，而不是由于哀痛。

莱利乌斯：谢谢你，斯凯沃拉。你说得很对，一点没错。因为要是我身体好的话，我确实没有权利因任何个人的不幸而任意旷误自己曾经常履行的职责；而且我还认为，无论发生什么事情都不可能使一个有原则的人怠忽职责。至于你，范尼乌斯，你说大家授予我这一荣誉称号(对于这个头衔我实不敢当，也不敢企求)，你无疑是出于对我的偏爱；但是我必须指出，你对加图的评价似乎不够公正。如果说世上曾有过"智者"的话——对此我是有怀疑的——那便是他。撇开其他的事情不说，就看他是如何忍受丧子之痛的吧！我未曾忘记保卢斯，我也亲眼见过加卢斯。但他们的儿子都是在童年时夭折的，而加图的儿子却是在功成名就的成年死的。所以，即便是那个如你所说的被阿波罗判定为"最聪明的人"，也不要轻易地把他看作是在加图之上。因为前者的名气在于言辞，而后者的名气在于品行。

至于我自己(我现在告诉你们俩)，请你们相信我的话，情况是

① 原文为 Nones，即 3、5、7、10 月的第 7 日，其他各月的第 5 日。——中译者

这样的：如果我说，对于西庇阿的去世我并不感到哀伤，那么我就必须让哲学家们来证明我的这种行为是正当的，但是实际上我是在撒谎。失去了这样一位朋友，我当然感到悲伤，因为我认为以后永远也不会再有这样的朋友了，而且我敢说，这样的朋友在以前也是从来没有过的。但是我不需要服药。我能找到一种自我安慰的方法，这主要在于我能摆脱使一般的人在丧失朋友时产生痛苦的那种错误的看法。我相信西庇阿并不受罪，要是说有人遭受苦难的话，那就是我；因自己的不幸而悲痛万分，那就表明：你不是爱你的朋友，而是爱你自己。

谁能说他这一生过得不好呢？除非他想长生不老（他根本没有这种想法），凡是世人所能企求的东西哪一样他没有得到呢？在他的童年时代，国人就对他寄予很大的期望，后来长大成人果然不负众望，勇武过人。他从不参加执政官的竞选，却曾两次当选为执政官：第一次当选是在尚未达到法定年龄之前；第二次当选，对于他来说，年龄早就够了，但就国家的利益来说，几乎是太晚了。他攻陷了两座为帝国劲敌的城池，于是不但结束了当时正在进行的战争，而且还杜绝了以后可能发生的战争。至于他的和蔼可亲的态度，对母亲的孝顺，对姐妹的慷慨，对亲戚的宽宏，对他人的诚实，还用得着我说吗？这些你们全都知道。最后，从他葬礼中的哀悼情形，便可知道国人是何等敬重他。这样一个人即便再多活几年，还能得到些什么呢？虽然老年不一定是一种累赘——我记得加图在他去世前两年对我和西庇阿曾这样说过——但这必然要减少一些西庇阿至死仍享有的那种英锐之气。因此，我们可以说，他的一生是再幸运不过的了，他生前所得到的荣誉简直无以复加；而

且他的突然去世也使他免却了死神的折磨。至于他是怎么死的，这很难说；你们知道人们猜疑的是什么。不过，我可以这样说：西庇阿一生中有许多日子都是在胜利的喜悦中度过的，但最快乐的却是他死前的那一天，那天元老院散会之后，他由元老院议员、罗马市民、同盟者和拉丁人护送回家。看来，他临死前如此受人敬重，死后自然是升入天堂，而不是降到地狱。

我不是一个现代哲学家，因为现代哲学家们坚持认为，我们的灵魂随着肉体的死亡而消逝，人一死什么都完了。对我影响比较大的是古代的看法：或是我们自己祖先的看法，他们为死者举行非常隆重的仪式，如果他们相信死者已完全消亡的话，他们显然不会这样做了；或是哲学家们的看法，他们曾经访问过这个国家，并且在大希腊讲授自己的行为准则和学说，当时大希腊非常繁荣兴旺，但是它现在已经衰落了；或是被阿波罗神谕宣示为“最聪明”的那个人的看法，他一贯主张（我们发现，大多数哲学家的看法却是动摇不定的）：“人的灵魂是神圣的。灵魂离开肉体后便回归于天，最容易升天的是那些最有德行、最公正的灵魂。”西庇阿也持有同样的看法。就在他去世前几天——好像他预感到要发生什么似的——他谈了三天国事。参加那次谈话的有菲勒斯、曼利乌斯和其他几个人。斯凯沃拉，我也带你一起去过。他谈话的最后部分主要涉及灵魂不朽；因为他告诉我们，大阿非利加努斯曾经托梦给他。如果说一个人越善良，他的灵魂在死后就越容易摆脱肉体的桎梏，那么还有谁比西庇阿更容易升天呢？所以，我倾向于认为，对于他的这种情况而感到悲伤，这是出于嫉妒，而不是出于友谊。但如果不是这样，而是肉体与灵魂一起消亡，不再有什么感觉，那

么，虽然死没有什么好处，但至少也没有什么坏处。因为一个人要是失去了感觉，那他就好像从未出生过一样；但是这个人曾经出生过这个事实对于我来说是一件喜事，而且对于这个国家来说也将永远是一件值得庆幸的事情。

因此，我在前面已经说过，他的一生是再幸运不过了。我却不如他，因为照理说，我比他早生，也应当比他早死才是。不过当我回想起我们的友谊时，我觉得非常愉快，以至于认为自己的一生也是幸福的，因为我的一生是在和西庇阿的相处中度过的。无论公事还是私事，我们都相互帮助；在罗马我和他住在一起，后来我们又一起到国外服役；我们之间的爱好、追求和观点上完全协调一致，这种协调一致乃是友谊的真正秘诀。因此，我觉得，范尼乌斯刚才提到的我在"智慧"上的声誉——尤其是一些没有根据的说法——并没有什么值得高兴的，我高兴的则是希望对于我们的友谊的回忆能持久长存。在这方面使我比较介意的是如下事实：据历史记载，自古以来真正诚笃的朋友只有三、四对；我希望西庇阿和莱利乌斯的友谊也能像他们一样传诸后世。

范尼乌斯：当然啦，那肯定会是这样的，莱利乌斯。但是既然你提到了友谊这个词，而且我们今天也闲着没事，请你和我们谈谈友谊问题。如果你能像通常谈论其他问题一样，谈谈你对友谊的看法、友谊的性质，以及关于友谊所应遵循的规则，我想斯凯沃拉一定也会赞成我这一建议的。

斯凯沃拉：我当然赞成。我也正想提出这种请求，但范尼乌斯却抢先说了。所以，我们两人都很愿意听听你对这个问题的看法。

莱利乌斯：倘若我觉得自己有把握的话，我是肯定不会拒绝的。因为这个题目是一个很崇高的题目，而且（正如范尼乌斯所说）我们今天也闲着没事。但是，我算什么？我有什么能耐？你们所提议的完全是哲学家才能做到的事情，特别是希腊哲学家，不管你突然提出什么问题，他们往往都能侃侃而谈。这是一件很难的事情，需要长期的练习。所以我认为，你们若想聆听关于友谊问题的正式论述，就应当去请教那些具备这种才能的人。我所能做的只是劝你们把友谊看作是人生的头等大事；因为友谊是最合乎我们天性的东西，或者说，无论在顺境或逆境中，它正是我们最需要的东西。

但首先我得定下这样一条原则——友谊只能存在于好人之间。不过，我并不像那些把自己的定义搞得过分准确的哲学家那样非常严格地贯彻这一原则。他们也许是对的，但这并没有什么实际好处。我指的是那些人，他们说：除了"智者"以外没有一个是"好人"。这种说法当然是对的。但是他们所说的"智慧"并不是凡人所能得到的。我们看事情必须根据日常生活的实际情况——不应当凭完美的想像或理想。甚至连盖乌斯·范尼乌斯、曼尼乌斯·库里乌斯和提贝里乌斯·科伦堪尼乌斯（我们的祖先曾判定他们是"智者"），我也决不会按照他们的标准宣称这些人是智者。所以，请他们收回"智慧"这个词吧。每一个人都讨厌它，谁也不知道它究竟指什么。只要他们承认我所提到的这些人是"好人"，那就行了。但是，他们连这一点也是不会承认的。他们说，除了"智者"以外谁也不可能得到这个头衔。那么好吧，让我们把他们排除在外，并且像俗话所说的那样，用我们自己"天生谫陋的智力"来尽力而

为吧。

因此，我说的“好人”是指这样一些人：他们的行为和生活无疑是高尚、清白、公正和慷慨的；他们不贪婪、不淫荡、不粗暴；他们有勇气去做自己认为正确的事情。例如，我刚才提到的这些人就可以算是这样的人。这种人一般说来被认为是“好人”，让我们也同意这样称呼他们吧，因为他们尽人之所能顺从“自然”，而“自然”则是善良人生的最好向导。

在我看来这样一个真理是很清楚的，即：我们生活在世界上，彼此之间自然会形成一种关系，它把我们大家联结在一起，而且彼此越亲近，这种关系也就越牢固。所以我们在感情上喜爱自己的同胞甚于喜爱外国人，喜爱自己的亲戚甚于喜爱陌生人，因为对于自己的同胞和亲戚，我们自然会产生一种友谊，尽管这种友谊缺少些永久的成分。因此，友谊胜过亲戚关系，因为亲戚可以是没有感情的，而友谊则决不能没有。亲戚没有感情依然是亲戚，而友谊没有感情就不成其为友谊了。你通过考察以下事实便可最充分地了解这种友谊：将人类联结在一起的那些纯粹自然的关系是无定限的，而这种友谊却是非常集中的，它被限制在一个非常狭小的范围里，只有两个人，或者最多只有少数几个人，才能分享这份情感。

因此，我们现在可以把友谊定义为：对有关人和神的一切问题的看法完全一致，并且相互之间有一种亲善和挚爱。我倾向于认为，除智慧以外，友谊是不朽的神灵赋予人类最好的东西。有些人喜欢财富，有些人喜欢健康，有些人喜欢权力，有些人喜欢官职，许多人甚至喜欢感官的快乐。这最后一种是没有理性的兽类的理

想;至于其他各种,我们可以说,它们也是脆弱无常的,它们主要是靠变幻莫测的命运而不是靠我们自己的精明强干。另外还有一些人,他们觉得德行是"最美好的东西"。这当然是一种崇高的见解。但是,他们所说的德行正是友谊的孕育与保护者;没有德行,友谊就不可能存在。

我再说一遍,让我们按普遍公认的词义来使用"德行"一词,而不是用高超的语言来界说它。让我们把通常被认为是这样的一种人——譬如像保卢斯、加图、加卢斯、西庇阿和菲勒斯——看作是好人。就日常生活来说,这种人已经是够好的了;我们无需为找不到那种完人而苦恼。

对于以上所提到的这种人说来,友谊的好处简直不胜枚举。首先,用恩尼乌斯的话来说,如果生活中没有那种在朋友间的相互亲善中所能见到的安逸,活着还有什么意思?假如有一个人,你对他绝对信任,什么事情都可以跟他说,就像和自己谈话一样,还有什么比这更令人愉快的呢?如果没有一个人能够与你分享快乐,那么你的成功不是失去了其一半价值?另一方面,如果没有一个人比你自己还着急地为你分忧,那么你有了灾难就会难以承受。总而言之,其他的欲望都有一个特定的目标——财富是为了使用;权力是为了得到尊敬;官职是为了体面;娱乐是为了感官的享受;健康是为了免除疾苦和充分利用身体的各种功能。但是友谊有数不尽的好处。你无论走到哪里,友谊永远在你身旁。它无处不在,而且永远不会不合时宜,永远不会不受欢迎。用一句通俗的话来说,火与水本身并不见得比友谊更普遍地为人们所使用。我现在所讲的不是普通的或经过修改的友谊(虽然这种友谊也是快乐和

裨益的一个源泉），而是那种纯真无瑕的友谊，它存在于少数几个著名的精英之间。这种友谊既能使成功增光添彩，也能通过分忧解愁减轻失败的苦恼。

友谊的好处很大也很多，它无疑是一个绝好的东西，因为友谊能使我们对未来充满希望，能给我们以力量和信心。可以说，一个人，他的真正的朋友就是他的另一个自我。所以说，他的朋友与他同在；如果他的朋友很富，他也不会穷；虽然他很弱，但他朋友的力量就是他的力量；他死后仍然可以在朋友的生活中再次享受人生之乐。最后这一点也许是最难想像的。但这是朋友的敬重、怀念和悲悼跟随我们到坟墓的结果。它们不但使死亡易于为人们所接受，而且给活人的生活增添一种绚丽的色彩。但是，如果你把这种感情的纽带从世界中排除出去的话，家庭和城市将不复存在，甚至土地的耕作也将无法进行。如果你不知道友谊与和睦的好处，那么，你只要想一想仇恨与不和的后果，就会明白了。有哪个家庭、哪个国家能够坚固到不被敌视与分裂彻底摧毁的呢？由此你就可以知道友谊有多么大的好处。

据说，阿格利琴托有一位哲学家①，他在一首希腊诗歌中以一个预言家的权威口气提出这样一种理论：宇宙中凡是不可变的东西都是靠友谊这种结合的力量才如此；凡是可变的东西都是由于倾轧这种分离的力量才如此。实际上，这是一个人人皆知且事实上已为经验所证实的真理。因为要是有人忠实于友谊，在朋友遇到危难时能挺身而出，或与朋友分担危险，那么，谁见了都会拍手

① 即恩培多克勒。——中译者

叫好。例如,我的朋友和宾客帕库维乌斯所写的一出新戏,其中有一幕获得了满场喝彩。这一幕的情节是:国王不知道两个人中谁是俄瑞斯特斯,愿为朋友而死的皮拉得斯说自己就是俄瑞斯特斯,但真正的俄瑞斯特斯则坚称他才是俄瑞斯特斯。当时,全场的观众都站立起来,报以热烈的掌声。这只不过是一个虚构的故事。想想看,要是真有这种事情,他们又会感动到什么样子呢?不难想像,这是一种多么自然的情感,他们虽然自己没有决心这样做,但却认为别人这样做非常正确。

我认为关于友谊我没有更多的话要说了。如果还有什么可说的(我相信还有很多话可说),要是你们愿意的话,你们可以去请教那些专门讨论这类问题的人。

范尼乌斯:我们还是愿意听你讲。尽管我也常常请教那些人,并且也很愿意听他们谈,但是我觉得你的言论似乎另有一种风味。

斯凯沃拉:范尼乌斯,假如前几天我们在西庇阿的乡间别墅讨论国家问题时你也在场,你就更要这么说了。当时他坚持正义,驳斥菲勒斯的诡辩,真是了不起!

范尼乌斯:唉呀!对于最正义的人来说,坚持正义自然是件很容易的事情。

斯凯沃拉:那么,友谊怎么样呢?谁能比在维护友谊方面最忠诚、最执著、最正直因而享有盛誉的人更轻松地谈论友谊呢?

莱利乌斯:你们实际上不是在强人所难嘛。这跟强迫有什么两样,你们是在强迫我呀。因为拒绝我女婿的要求,尤其是正当的要求,不但很难,而且也不合情理。

在思考友谊这个问题时，我常常想到，最主要的是要考虑这样一个问题：希求友谊是不是因为脆弱或贫乏的缘故？我的意思是说：友谊的目的是为了互惠，以便相互取长补短呢？还是，虽然互惠是一种自然属于友谊的好处，但友谊还有另一种始初原因，这种原因从时间上来说更加古远，从性质上来说更加崇高，而且更直接地出自我们的本性呢？“友谊”这个拉丁词（*amicitia*）是从“爱”这个词（*amor*）派生出来的；而爱无疑是相互之间产生感情的原动力。关于物质上的好处，常常会发生这样一种情况：甚至那些用虚情假意博得别人好感和出于不纯洁的动机赢得别人敬重的人也能得到这种好处。但是，友谊就其本性来说是容不得半点虚假的：就其本身而言，它是真诚的，自发的。因此，我觉得，友谊是出于一种本性的冲动，而不是出于一种求助的愿望：出自一种心灵的倾向（这种倾向与某种天生的爱的情感结合在一起），而不是出自对于可能获得的物质上的好处的一种精细的计算。你甚至可以在某些动物身上看到这种情感。它们在某一段时期内总是非常爱它们的后代，它们的后代也很爱它们，可见，它们都有这种自然的、天生的情感。至于人类，当然这就更加明显了：首先是子女与其父母之间的那种自然的情感，除非由于惊人的邪恶，这种感情是不会破裂的；其次，当我们发现某个人的脾气性格与我们相同时，我们便会对他产生一种爱慕之心，因为我们认为，我们在他的身上看到有一种我可以称之为“美德的信标光”的东西。没有什么比美德更可爱、更能博得人们的好感的了。所以，从某种意义上可以说，甚至对于那些我们从未见到过的人，由于他们的诚实和美德，我们也会产生爱慕之心。例如，虽然人们从未见过盖乌斯·法布里齐乌斯和

曼尼乌斯·库里乌斯，但是谁能想起他们而不产生一种爱慕之情呢？或者反过来说，又有谁不恨塔尔昆·苏帕布斯、斯普利乌斯·卡西乌斯、斯普利乌斯·梅利乌斯呢？为了保卫帝国，我们曾经在意大利同两位著名的将军——皮勒斯和汉尼拔——打过仗。前者由于其正直，我们对他没有太深的仇恨；而后者由于其残忍，我们全国人民都恨他，而且将永远恨他。

假如正直的吸引力是如此之大，以至于我们不仅能够爱从未见到过的正直的人，而且甚至还能够爱一个正直的仇人，那么，当人们认为他们在那些与其能亲密结交的人身上看到了美德和善时，他们就产生一种爱慕之心，这是不足为奇的。我并不否认，确实得到些好处、觉察到一种乐意为我们效劳的愿望，以及密切的交往，都能使爱慕之心变得更加强烈。当这些因素与我前面所说的那种心灵的最初冲动结合在一起时，就会迸发出一种奇异的爱慕之情。而如果有人认为这种爱慕之情是出于一种脆弱感，以便使自己能够得到某人的帮助，那么我所能说的只是：当他坚持认为它是产生于贫乏时，他把友谊的动机看得很低贱，认为友谊不是出自一个高贵的"门第"（如果可以允许我这样表述的话）。如果实际情况是如此，那么，一个人越是觉得自己穷，他就会越是想望得到友谊。然而实际上完全不是那么回事。因为当一个人最自信的时候，当他因具有美德和智慧而感到很充实，无需求助于人，完全能够独立自主的时候，就是在这个时候他是最喜欢结交朋友，最珍重友谊的。例如，阿非利加努斯有求于我什么呢？一点也不求！我对他也是一无所求。但是我爱他，因为我钦佩他的德行；他也喜欢我，也许是因为他对我的性格也有好感。密切的交往更加深了我

们彼此之间的感情。虽然我们的友谊的确产生了许多物质上的好处，但是我们互相爱慕的最初动机并不是为了得到这些好处。正像我们慷慨行善不是为了得到别人的感恩，我们不是把行善看成是一种投资，而是遵循一种慷慨豪爽的天性；同样，我们把友谊看作值得企求的东西，也不是因为希冀日后能得到回报才对它感兴趣，而是坚信：它所能给与我们的东西自始至终包含在情感本身之中。

那些像野兽一样将一切都归因于感官上的快乐的人的观点则与此大相径庭。这是不奇怪的。思想卑劣的人当然不可能看到任何崇高的东西，任何高尚而神圣的东西。所以，我们现在不谈论这种人。还是让我们接受这样一种学说：爱慕和喜欢都是出自一种自发的情感(一指出正直的存在，就会产生这种情感)。当人们一旦有了这种爱慕之心，他们当然会试图依附于他们所爱慕的对象，而且会越来越接近于他。他们的目的是：他们可以在同一个层次上平等地互敬互爱，并且更乐意于为对方效劳而不求回报；他们之间应当有这种崇高的竞争。这样，双方都会以诚相待。我们会从友谊中得到最大的物质上的好处；而当友谊是出自一种本性的冲动而不是出自一种需求感时，它就会更加崇高，更加符合于实际。因为，如果友谊是靠物质上的好处维系的话，那么，物质上的好处的任何变化都会使友谊解体。而本性是不可能改变的，因此真正的友谊是永恒的。

关于友谊的起源就讲这么多，也许你们早就不想听了。

范尼乌斯：不，请继续讲下去。莱利乌斯，让我们休息一下。我这也是代表我在这里的朋友说话，我有权这样做，因为我比他年

纪大。

斯凯沃拉：你说得很对！让我们继续听他讲。

莱利乌斯：那么好吧，我的好朋友，请你们听一听我和西庇阿讨论友谊时常常提到的一些论点。但是，我首先必须告诉你们：他常说，终生不渝地保持友谊，是世上最难的事情。朋友之间可能会发生许多这样的事情：利益的冲突；政见的不同；人的性格也常常会变化(有时是因为遇到不幸，有时是因为年龄增长)。他常常拿儿童作比喻来说明这些事实，因为儿童之间的友情往往是和童装一起被抛弃的；而且他们即使设法将儿时的情谊保持到了青年时代，往往也会由于成为情敌，或者由于相互争利而决裂。即使友谊被延长到了青年时代以后，如果两人碰巧都想争取同一个职位，他们的友谊往往也会受到猛烈的冲击。因为虽然在大多数情况下，对友谊最致命的打击是贪财，但就上层人物来说，对友谊最致命的打击是竞求功名，它往往会使最亲密的朋友变成最大的仇敌。

此外，还有一种反目是情有可原的，它们起因于要求朋友做一件不道德的事情，比如说，要他去煽动某人邪恶的欲望或帮他干坏事。当这种要求遭到拒绝时，虽然这种拒绝是完全正确的，被拒绝的一方往往会指责对方不够朋友。那些毫无顾忌地要求朋友去做任何事情的人，为了朋友什么事情都干得出来；正是这种人的反责，往往不仅破坏友谊，而且还会产生持久的敌意。他常常说："事实上，这种灾难大量地威胁着友谊，要想完全避免这种灾难，不仅需要智慧，而且还需要好运气。"

有了这些前提，那么，如果你们愿意的话，让我们考察一下这

样一个问题：个人感情在友谊中应当起多大的作用？例如，假定科里奥拉努斯有一些朋友，难道他们都应当和他一起去侵略他的国家？再拿维色利努斯或斯普利乌斯·梅利乌斯来说，难道他们的朋友都应当帮助他们篡夺王位？让我们就两种不同的行动路线各举一个例子。当提比略·格拉古试图发动革命时，我们知道，昆图斯·图贝罗和一些与他年纪相仿的朋友都背弃了他。但是，斯凯沃拉，你家的一个朋友——库迈的盖乌斯·伯劳西乌斯却附逆了。当时我是莱努斯和鲁庇利乌斯两位执政的顾问，负责审问这些谋反者。伯劳西乌斯要求我宽恕他，其理由是：以前他对提比略·格拉古太敬重了，所以把提比略·格拉古的话奉若圣旨。于是，我就问他："要是他叫你到朱庇特神殿去放火，你也干？"他回答说："他决不会叫我去干这种事情。"我说："但假如他叫你去干呢？""那我也会服从的。"你们看，这种说法有多邪恶！而事实上他做的比说的更有过之，因为他不是受命于提比略·格拉古，而是他们的主谋，不是一个狂热的支持者，而是一个领导者，他昏愦的结果是：他由于害怕受特别法庭的审讯，逃到亚细亚投靠了敌人，结果因为背叛祖国而受到了应得的严厉惩罚。所以认为，为了朋友才犯的罪，这不是一个正当的理由。因为，友谊是出自对一个人的美德的信赖，如果他抛弃了美德，那么友谊也就很难继续存在了。但是，如果我们断定朋友间有求必应是对的，那么，要是没有造成任何危害的话，我们就得假定双方都有完美的智慧。但是我们不能假定这种完美的智慧，因为我们现在所说的只是通常所能遇到的那种朋友，无论是我们确实见到过他们，还是听人谈到过他们——也就是说，日常生活中的人。我应当举一些这种人的例子，并且尽量挑选最接近于我

们智慧标准的那些人。例如，我们阅知，派帕斯·埃弥利乌斯是盖乌斯·路斯奇努斯的密友。历史告诉我们，他们曾两度同任执政官，一度同任监察官。另外，据记载，曼尼乌斯·库里乌斯和提贝里乌斯·科伦堪尼乌斯与他们关系非常密切，而且曼尼乌斯·库里乌斯与提贝里乌斯·科伦堪尼乌斯之间关系也非常密切。我们绝不可能怀疑这些人中有人会要求朋友去做有损于其名誉、有悖于其誓约、或危害国家利益的事情。就这种人来说，以下这种说法是毫无意义的：即便有人提出这种要求，他们也是不会接受的；因为他们都是非常虔诚的人，提出这种要求和接受这种要求同样都是违背宗教义务的行为。但是，盖乌斯·卡波和盖乌斯·加图的确曾追随于提比略·格拉古，这是千真万确的；他的弟弟盖乌斯·格拉古当时虽然没有追随他，但现在却是他们所有人中最狂热的追随者。

所以，我们可以制定这样一条友谊的规则：**勿要求朋友做坏事；若朋友要你做坏事，你也不要去做**。因为“为了友谊”这个托词是一个不名誉的托词，是决不会得到原谅的。这条规则适用于一切不道德的行为，尤其是叛国。因为，亲爱的范尼乌斯和斯凯沃拉，我们现在所处的情形非常严峻，我们必须提高警惕，防止一切扰乱国家的事件发生。现在的政体已经有些逸出常轨和我们祖先为我们选定的路线。提比略·格拉古曾企图获得类似于国王的权力，或者，我可以更确切地说，他曾享有了几个月那种权力。罗马人民从前听说过或者看到过这样的事情吗？甚至在他死后，追随他的那些亲戚朋友还成功地对普布利乌斯·西庇阿下了毒手。我一提起这件事情，就会忍不住流下泪来。至于卡波，由于最近提比

略·格拉古受到了惩罚，我们已经想方设法顶住了他的攻击。但要是让盖乌斯·格拉古当了护民官，那将来的情况就很难预料了。一件事导致另一件事；在堕落的道路上一旦迈出了第一步，那就会以越来越快的速度往下滑，一发而不可收。就拿投票来说，最初是加比尼亚法案，两年后又出现了卡西亚法案，它们带来多大的灾难，我似乎已经看到，民众与元老院疏远了，一些最重大的事情往往是群众说了算。因为你们可以相信，知道如何发动这类事情的人比知道如何制止这类事情的人更多。这句话是什么意思呢？意思是说：做这一类事情非得有朋友帮助才行。因此，我们必须提醒善良的人们：如果不幸和这种人交上了朋友，那么就应当不顾情面，和这种背叛国家的朋友一刀两断。坏人必然怕见惩罚：无论是胁从还是首恶，一律严惩不贷。在希腊，有谁比地米斯托克利更显赫更有势力的呢？他曾在波斯战争中率领军队浴血奋战，解救了希腊；他把自己的放逐归因于个人的妒忌：可是他不服从他那忘恩负义的国家对他的错判（他本该服从这一判决）。他像20年前我们国家的科里奥拉努斯一样，反叛了。但是没有一个人帮助他们去攻打他们的国家。结果他们两人都自杀了。

因此，这种邪恶者的联盟不但不能以友谊为托词替自己辩解，而且相反，它应当受到最严厉的惩罚，这样就能使得大家都知道：切不可为了忠实于朋友而甚至向自己的国家开战。鉴于现在出现的种种迹象，我倾向于认为，这种事情迟早总会发生。所以我不但关心国家的现状，而且也同样关心身后的国事。

所以，让我们把这定为友谊的第一条规律：**我们只要求朋友做好事，而且也只为朋友做好事**。但我们也不要等人家要求了才去

做:永远要热心主动地去做,不要迟疑。我们要有勇气坦率地提出劝告。在友谊中,让能进忠言的朋友发挥最大的影响;产生这种影响的忠言不但要坦诚,而且有时,如果情况需要的话,还要尖锐;而当朋友作这种劝告时,就应当听从。

我之所以给与你们这些规则,是因为我听说在希腊有些以智慧闻名的人持有一些令人惊奇的看法。顺便说一句,以他们的诡辩当然无事不可主张。他们中有些人教导人们说:我们应当避免过分亲密的友谊,以免一个人要为几个人担忧。他们说,每个人光为自己的事情就已经够忙的人,要是再管别人的闲事,那就太烦了。最明智的方法是把友谊的缰绳尽可能地放得长一些,这样你愿意收紧时就可以收紧,愿意放松时就可以放松。因为幸福生活的首要条件就是无忧无虑,如果一个人除了自己以外还得为他人操心,他的心灵便不能享受幸福的生活。我听说,还有一些人的看法更不近人情。我刚才已经简要地提到了这个问题。他们断言:人们寻求友谊,只是为了能得到他人的帮助,而根本不是出于什么情感上的动机和爱慕;因此,越是无能和贫穷的人,就越是渴求友谊:所以柔弱的妇女比男子更希望得到友谊的庇护,穷人比富人更需要友谊的扶助,不幸的人比尊贵的幸运者更需要友谊的帮助。多么清高的哲学!你把友谊从生活中驱除出去就等于把太阳从天空中摘走,因为友谊是不朽的诸神赐予我们的最好、最令人愉悦的恩惠。

但是让我们考察一下这两种学说。这种"无忧无虑"有什么价值呢?乍一看,它似乎很吸引人,但实际上常常不得不被弃置一旁。因为你不可能只是为了避免烦扰,老是拒绝去做道义上要求

我们必须去做的事情，或者虽然去做，但却有始无终。而且，如果我们想要回避烦扰，那么我们就必须回避德行本身，因为德行在排斥和厌恶与其相反的品质时(譬如，仁慈排斥暴戾，自制排斥放荡，勇敢排斥怯懦)必然会产生某些思想上的烦扰。因此，你可以注意到：正义的人最痛恨非正义，勇敢的人最痛恨怯弱，有节制的人最痛恨放荡。所以，乐于行善和嫉恶如仇，是一个正直的人的特性。那么既然贤明的人也难免有苦恼(除非我们假定他们根本就没有人性，否则的话，就必然有苦恼)，我们为什么生怕友谊会给我们带来种种苦恼而将它从我们的生活中驱除出去呢？如果你屏除了情感，那么，我不是说人和兽类，而是说人和石头、木头或其它诸如此类的东西还有什么两样呢？

我们也不应当相信这样一种学说，即认为美德是某种像铁一样僵硬和刻板的东西。其实，美德在友谊问题上也像在许多其他事情上一样，是非常柔软和敏感的，可以说，它是随朋友的贫富顺逆而伸缩变易的。因此，我们得出这样一个结论：虽然基本的美德会带来某些麻烦和苦恼，但是我们不能因此而摒弃这些美德；同样，虽然我们常常因为朋友的缘故而招致精神上的痛苦，但是这种痛苦也不足以使我们将友谊从我们的生活中驱除出去。

那么，让我再重复一遍："美德的显示自然为具有同样品质的心灵所吸引，它是友谊的开端。"在这种情况下必然会产生爱慕之心。因为有什么能比爱许多不会作答的东西(如官职、名声、华厦、丽服、宝饰等)而不爱(或不太爱)有德行的、有爱心的或能以爱相报(如果我可以这样表述的话)的活人更荒唐的呢？其实，没有什么东西比爱的回报和互爱互助更能令人愉快的了。如果我们补充

说(我们完全可以这么说),物以类聚这句话用在友谊上是再恰当不过了,那么人们马上就会承认事实确实如此:好人爱好人,好人喜欢与好人交往,好像他们之间有一种天生的血缘关系。因为人的天性是最喜欢追求(或者更确切地说,渴求)与其相似的东西。所以,亲爱的范尼乌斯和斯凯沃拉,我们可以把这看成是一个既成的事实,好人与好人之间可以说必然有一种友好的情感,这种情感是天性所规定的友谊之源泉。但是这种友爱之情也会影响许多人。因为那决不是一种冷酷、自私和孤傲的美德,它甚至保护全民族,为他们谋幸福。要是它蔑视一切对普通百姓的爱心的话,它就肯定不会这样做了。

此外,在我看来,信仰"利害关系"理论的人摧毁了友谊之链中最有吸引力的一环。因为使一个人感到愉快的与其说是由于朋友而得到的实利,不如说是朋友的一片爱心;只有当朋友的帮助是出自真诚的爱心时,我们才会感到愉快。如果认为贫穷是寻求友谊的动因,那就完全错了。通常最慷慨、最仁慈的正是那些最有钱财,尤其是最有德行(德行毕竟是一个人最好的支柱),因而无需别人帮助的人。其实,我倒是倾向于认为,朋友之间应当经常需要互相帮助。例如,要是西庇阿无论在国内或国外从未需要我的劝告和协作,那我怎能表达我的一片爱心呢?所以,不是友谊起因于物质利益,而是物质利益起因于友谊。

因此,我们不应当听信那些过分精明的雅士关于友谊的论述,他们无论在理论上还是实践上都不懂得友谊。因为,我的天哪,谁会选择一种虽然极其富有但却不准他爱任何人或为任何人所爱的生活呢?那是一种暴君才能忍受的生活。他们当然不会指望有什

么忠贞、挚爱，也不会相信任何人的善意。对于他们来说，一切都是猜疑和忧虑，根本不存在友谊的可能性。谁会爱一个自己所怕的，或者知道是怕自己的人？虽然这种人有时也会对他们装出一副很友好的样子，但这只是一种暂时的假象。当他们一旦失势（一般说来这是难免的），他们就会立刻看到，昔日的朋友纷纷离他们而去，他们是多么的孤独。所以他们说，塔尔奎在他被放逐时说过这样一句话：虽然他现在知道了他的那些朋友中谁是真朋友，谁是假朋友，但为时晚矣，他已经既不能报答那些真朋友也不能惩治那些假朋友了。不过，使我感到诧异的是，像他这样傲慢乖戾的人居然也会有朋友。正如他的这种性格使他不可能有真正的朋友一样，非常富有的人也常常会出现这种情况——正是他们的财富阻碍了真诚的友谊。因为，“幸运”不但自己是盲目的，而且通常也使受其恩宠的人盲目。可以说，他们往往会忘乎所以，变得狂妄而任性；世界上没有什么比成功的蠢才更令人难以忍受的了。你们常常可以看到这样一种人：他们以前态度谦和，但一旦有了权势，就一反常态，嫌弃旧友而热中于新交。

那些具有幸运、财富和权势所能给予的一切机会的人，只知道去谋求那些能用钱买到的东西——马匹、奴隶、华丽的饰物和昂贵的器皿——而不去设法结交朋友（朋友是人生中最有价值、最漂亮的“家具”，如果我可以这样表述的话）。难道还有什么能比他们更愚蠢的吗？当他们获得那些财物时，他们还不知道将来谁能享用它们，也不知道自己辛辛苦苦是为了谁，因为它们最终都会落入强者之手；而每一个人对其自己的友谊却有稳固不变、不可剥夺的所有权。尽管那些财物（在某种意义上，它们是命运的恩赐）

的确很经久，但生活中如果没有朋友的安慰和作伴，也是决不会快乐的。

接下来我想谈一谈我们论题的另一个分支：我们现在必须设法确定友谊中应当注意的各种限制——譬如说，我们的爱慕之情不能超越什么界线。关于这一点，就我所知，有三种看法，但我对这三种看法都不敢苟同。第一种是：我们应当正好像爱我们自己一样爱我们的朋友，而不应当有过之；第二种是：我们对朋友的爱慕之情应当完全对应和等同于朋友对我们的爱慕之情；第三种是：对一个人的评价应当和他的自我评价完全相同。这几种看法我一种也不赞成。第一种主张，我们对自己的关心应当是我们对朋友的关心的一种尺度，这当然是不对的，因为有许多事情我们从不会为自己去做，却会为朋友去做。我们有时只好向卑微的人请求，甚至低三下四地恳求；有时不得不用比较尖刻的语言去骂人，用比较激烈的语言去攻击人。这一类行为，如果是为了自己的利益，则是不光彩的，但如果是为了朋友的利益，则是非常值得称赞的。此外，禀性正直的人还会自动地放弃（或者心甘情愿地让人剥夺）许多好处，以便让他们的朋友可以有机会去享用。

第二种看法是这样一种学说：它把友谊限制为一种彼此间服务和情感的等量交换。这种观点把友谊降低到了一种心胸狭窄而鄙俗的斤斤计较的关系，因为它要求"借贷双方"完全平衡。在我看来，真诚的友谊比这种帐簿式的友谊要富足和慷慨；它不斤斤于自己的得失，唯恐给予多于所得。在这种事情上，我们不应当总是担心自己所给予的某些好处会不会白给，会不会超过了我们的限度，或者会不会由于过分地致力于友谊而适得其反。

但是最坏的是最后那种限制，即：朋友的自我评价应当是我们对他的评价的尺度。常常会发生这样一种情况：一个人非常自卑，或者对改善自己的命运很没信心。在这种情况下，他的朋友就不应当像他看待他自己那样看待他，而是应当想尽一切办法使他低落的情绪振作起来，使他重新燃起希望之火，具备更健全的思想。

因此，我们必须寻找另一种限制。但是，我首先得提一下过去常常招致西庇阿最严厉批判的那种见解。他常说，最有悖于友谊精神的莫过于这样一句格言："你在爱你的朋友时应当意识到，你总有一天会恨他的。"西庇阿不太相信一般人的看法，即认为这句话是出自"七贤"之一的比阿斯之口。他认为，说这句话的人一定是某个有险恶的动机和自私的野心的人，或者是把一切都看作是影响他自己霸权的人。如果一个人认为他的朋友将会变成他的仇敌，那么他怎么能和别人做朋友呢？照这样说来，他就应当希望他的朋友尽可能多地犯错误，好让他有更多的把柄反对他；相反，当他的朋友做出正当的行为或交好运时，他就应当感到沮丧、恼火和妒忌。因此，这句格言不管是谁说的，它都会彻底摧毁友谊。正确的规则是：择友必须谨慎，如果我们觉得这个人将来我们也许要恨他，就决不能和他交朋友。而且，按照西庇阿的说法，即使我们不幸交错了朋友，我们也得保持下去，切不可伺机绝交。

在友谊中必须注意的那种真正的限制是：两个朋友的品格必须是纯洁无瑕的。彼此的兴趣、意向和目的必须完全和谐一致，没有任何例外。因此，如果出现这样一种情况，即朋友希望（严格地说来，这种愿望本身是不正当的）我们在某件关涉到他生命或名声

的事情上予以支持，那么，我们就应当从权作出某种让步——也就是说，只要后果不是极其不光彩的，我们就应当助他一臂之力。为了友谊应当作出某种让步。但是我们不应当完全不顾自己的名声，也不应当把同胞的好评看作是我们在处理人生事务中所能轻视的武器，虽然以谄媚和圆滑的话语来博取同胞的好评是卑劣的。我们决不应当摒弃美德，因为它使我们产生爱慕之情。

还是再回到西庇阿的话题上，他是论述友谊的唯一权威。他过去常常抱怨说：人们对于任何事情都没有像对于友谊那么不经心；每个人都能准确地说出他有多少只羊，却不能准确地说出他有多少个朋友；他们买羊时精心挑选，而择友却泛滥无度，可以说，没有特定的标准，或者说，没有适合于他们自己的评判友谊的准则。我们选择朋友应该选那种坚定、稳健、忠贞不移的人。具有这种品质的人不多，而且，不经过考验，很难作出判别。然而，人们只有在友谊实际存在期间才能进行这种考验；所以友谊常常先于判别，不可能有一种事先的考验。如果我们当时小心谨慎，我们就能像驾驭马车一样制驭自己感情的冲动。对于友谊，我们也应当如此；我们应当通过一种尝试性的友谊来检验朋友的品性。常常会出现这样一种情况：有些人在小额的钱财问题上完全暴露出他们是不可信赖的；又有一些人，虽然经得起小额钱财的诱惑，但如果是大额钱财，就会暴露出自己的真面目。但是，即使有这样的人，他们认为宁要金钱而不要友谊是卑劣的，我们到哪里去找那种把友谊看得比官职、文武职位的升擢、政权还重，在这些东西与友谊之间进行选择时宁要友谊而不要这些东西的人呢？置政权于度外并非属于人的本性；如果人们为获得政权而付出的代价是牺牲友谊，那么

他们总认为，比起这巨大的报偿来他们的背信弃义是微不足道的。因此，很难在那些争权夺利的政客中找到真正的友谊。你哪里能找到那种宁可自己不升擢也愿意让朋友升擢的人？甭说那种为朋友而牺牲自己利益的事情了，试想：对于大多数人来说，替别人分担政治上的不幸是何等不舒服，简直是难以忍受。几乎没有一个人能够那样做。虽然恩尼乌斯有一句话说得不错："危难时刻见真友。"但是绝大多数人却以这两种方式暴露出他们不可信赖和易变的品性：自己得意时看不起朋友；或朋友有难时就抛弃朋友。因此，谁要是在这两种情况下都能表现出一种坚定不移、忠贞不变的友谊，我们就应当把他看作是世界上最了不起的那类人之一，几乎可以说是"超人"。

人们所寻求的、能保证友谊永恒不变的品质是什么呢？那就是忠诚。任何缺乏忠诚的友谊都是不能持久的。而且，我们选择朋友时还应当找那种性格直爽、友善且富有同情心的人，能和我们一样为某一事物所感动的人。所有这些品性都有助于保持忠诚。你决不能信赖一个老谋深算、城府很深的人。而且事实上，一个人如果没有同情心，不能和我们一样为某一事物所感动，他也就不可能是值得信赖的和坚定不移的。我们还可以补充一点：他不但自己不应当以指责我们为乐事，而且，当别人指责我们时也不应当予以相信。所有这些都有助于形成我一直在试图描述的那种忠贞的品格。而结果便是我一开始所说的：友谊只能存在于好人之间。

好人（可以被看作相当于智者）在其对待朋友的态度方面总是会表现出两个特征。第一，他完全没有虚情假意，因为性格直率的人宁可公开表示厌恶，也不愿意装出一副笑脸掩盖自己的真情。

第二，当朋友受到别人指责时，他不仅会加以驳斥，而且他本人也不会怀疑，或者说，他总是认为他的朋友决不会做错事情。此外，言谈举止的温厚也能给友谊增添不少情趣。阴沉的气质和始终如一的严肃固然可以给人留下很深刻的印象，但是友谊应该少一点拘束，多一点宽容谦和，并且应该更趋向于各种友善和温厚的性格。

但是这里出现了一个小小的难题：正像我们喜欢小马而不喜欢老马一样，是否有时我们也会认为新友比老友更好呢？答案是毫无疑问的。因为友谊不像其他东西，它是不会餍足的。朋友犹如美酒，愈陈愈醇。有一句俗话说得很对："对一个人只有长相知，才能与其结为生死之交。"其实，新的友谊也有其长处，我们不应该看不起它。它犹如绿油油的禾苗，总有希望结出果实。但是老朋友也应当有其适当的地位；而且，事实上，时间和习惯的势力是非常大的。再拿我刚才所举的马这个例子来说：如果其余情况均相同，那么每个人都喜欢用自己骑惯了的马，而不喜欢骑没有经过训练的新马。这条规则不仅适用于有生命的东西，而且还适用于无生命的东西。比如说，我们对于久居之地总有一种爱恋之情，尽管它们是多山且为森林覆盖的。然而友谊的另一条重要规则是：你应当和朋友平等相处。因为常常会出现这样一种情况：有一些人处于优越的地位，比如像西庇阿，他是"吾侪"中地位最高的人物。但是他对菲勒斯、鲁庇利乌斯、穆米乌斯，或其他地位比他低的朋友从不摆任何架子。例如，他的哥哥昆图斯·马克西穆斯虽然毫无疑问也是一个有名的人物，其实地位决没有他高，但是他总是很敬重他的哥哥，因为他比他年长，他还常常希望他的所有朋友都能因

为他的帮助而更加体面。这一点是我们都应当效法的。如果我们中间有谁在个人品质、才智或财产上有任何胜于他人的地方，那么，我们就应当乐于让我们的朋友、合伙人和同伴分享其惠。譬如说，如果他们的父母处境寒微，如果他们的亲戚在才智和财富方面都没有什么实力，那么我们就应当接济他们，并且提高他们的地位。

你们知道，在神话故事中有一些孩子由于不知道自己的父母和身世，一直过着奴隶一样的生活；后来他们虽然知道了自己是神或国王的儿子，但是对过去多年来一直当作是自己父母的牧羊人仍然一往情深。对于无疑是自己亲生的父母，那就更应当如此了。因为才智和美德的好处，以及总而言之所有各种优势，在它们被分施于我们最亲近的人之前是决不会得到最充分的实现的。

但是还应当反过来看。因为在友谊和亲属关系中，正像具有任何优势的人应当与不太幸运的人平等相处一样，不太幸运的人也不应当因为自己的才智、财富或地位不如别人而生气。但是他们中间大多数人却总是怨天尤人，特别是当他们自以为尽力为朋友做了什么事的时候，更是如此。那种为别人做了一点事就总是挂在嘴边的人，是最讨厌的。接受别人帮助的人固然应当铭记在心，但帮助别人的人则不应当提起。因此，对待朋友，地位高的人应当降低自己的身份，这样做从某种意义上说也就是抬高了比他们地位低的人。因为有些人由于自惭形秽而不愿与人为友。一般说来，只有那些认为自己理应如此的人才会出现这种情况；因此不但应当用言语，而且还应当用行动向他们表明：他们的看法是毫无根据的。首先，你应当尽自己的能力施惠于他们；其次，你应当根

据他们的承受能力去关心和帮助他们。因为不管你个人的威信有多高，你不可能把你所有的朋友都提拔到国家的最高职位上。例如，西庇阿能使普布利乌斯·鲁庇利乌斯成为执政官，却不能使他的弟弟卢西乌斯成为执政官。但即便你有很大的权力，能随意提拔任何人，你也得考虑他是否能够胜任。

一般说来，我们应当等到人的性格业已成形且达到一定年龄之后，才决定友谊方面的事情。例如，有些人小时候喜欢打猎或踢足球，他们长大以后就不应当仍然把所有曾有同样嗜好的伙伴视为可靠的朋友。按照那个规则，如果这只是一个时间问题，那么，保姆和陪我们上学的奴隶就会最有权利要求得到我们的爱了。这并不是说他们应当被疏远，而是说我们对他们是另外一种感情。只有那种成熟的友谊才是永恒不变的。因为，性格的不同会导致旨趣的不同，而旨趣的不同最终会使得朋友之间关系疏远。例如，好人之所以不可能与坏人交朋友，或者说，坏人之所以不可能与好人交朋友，其唯一的原因就是因为他们的性格和旨趣大相径庭。

友谊的另一条有益的规则是：不要因为自己没有分寸的善意而妨碍了朋友的大事。这种情况经常发生。我想再引述一个神话故事为例。涅俄普托勒摩斯如果听从吕科墨得斯的话，就永远也攻不下特洛伊城，而后者对前者有养育之恩，并且声泪俱下地劝他不要去攻打特洛伊城。此外，还常常会出现这种一种情况，即因为重任在身而需要离开朋友：因不能忍受这种分离而试图阻止朋友去执行任务的那种人，不但是脆弱的，而且也不够朋友。你所应当寄希望于朋友的事情，以及当朋友对你提出要求时你所应当应许他的事情，当然都是有限度的。在任何情况下，你都得仔细掂量一

下这些事情是否超出了限度。

另外，和朋友绝交可以说是一种不幸。而有时这种不幸却是不可避免的。因为在这一点上，我们所谈的不是智者的笃情，而是普通人的友谊。有时会发生这样的情况：一个人突然干出一件伤害朋友或陌生人的邪恶的事情。而他的朋友却因此蒙受耻辱。在这种情况下，应当通过断绝来往而使友谊逐渐地枯萎死亡。我听说加图过去常说：对于这种友谊，与其反目倒不如疏远，除非那种邪恶的行为确实凶残得令人发指，唯有立即分道扬镳才能符合廉耻和正直。此外，如果性格和旨趣发生了变化（这种情况经常会出现），或者如果政见的分歧导致了感情上的疏远（我刚才已经说过，我现在谈的是普通人的友谊，而不是智者的友谊），那么，当我们只是打算放弃友谊时，我们就应当格外谨慎，防止出现公开的敌意。因为最可耻的事情莫过于同自己昔日的密友反目。你们都知道，西庇阿因为我的缘故而抛弃了他同昆图斯·庞培的友谊；此外，由于政见不同，他和我的同僚梅特卢斯也疏远了。在这两件事情上他做得既稳妥又不失尊严，尽管他确实很生气，但没有结仇。

因此，我们第一个目标应当是防止朋友之间出现不和；第二个目标应当是保证：倘若出现了不和，我们也要设法使友谊自然消亡，而非猛然绝交。其次，我们应当小心，别让友谊变成仇怨，因为仇怨往往是争执、恶语和怒斥的根源。但是，即便出现了争执乃至恶语或怒斥，我们也应当能忍且忍，看在老朋友的情分上应当允许伤害人的一方而不是受伤害的一方犯错误。一般说来，要想避免这种不快和麻烦只有一个办法，那就是：在给与爱心方面不要操之过急，不要把爱心完全给与那些不值得你爱的人。

而我所说的“值得结交”是指那些本身具有令人爱慕品质的人。这种人是很稀少的。其实，凡是卓越的东西都是很稀少的，世界上很难找到那种十全十美的东西。但是，大多数人不仅认为除了有利可图的东西之外在我们的生活中没有什么美好的东西，而且甚至还把朋友看作谋利的货物；他们最关心的是那些有希望使他们获得最大利益的人。因此，他们决没有那种最纯真、最具有自发性的友谊，因为这种友谊所企求的只是其自身，没有任何不可告人的目的。他们也不能从自己的感情中领略友谊的性质和力量。每个人之所以爱自己，并不是因为这种爱可以得到某种回报，而是因为他对自己的爱是独立于其他任何事情之外的。但是如果这种感情不转移到另一个人身上，那么就永远也得不到真正的朋友，因为真正的朋友就是另一个自我。但是，如果我们发现动物（无论是空中的，海里的，还是陆上的；无论是野生的，还是驯养的）都有这两种本能：第一种是爱自己（实际上一切生物天生就是如此），第二种是渴望寻求并依恋于它的其他同类；而且，如果这种自然的行为伴有欲望和某种类似于人类的爱的东西，那么，人类按照其自然的法则想必更是如此了。因为人不仅爱自己，而且还寻求与他情投意合、心心相印的另一个人。

但是大多数人是不讲理的，更不用说谦诚了，他们要求朋友去做他们自己不能做到的事情，希冀从朋友那里得到他们自己不肯给予的东西。正当的途径是：首先自己做一个好人，然后再去找和自己品质相仿的人做朋友。正是在这种人之间，我们所说的那种稳固的友谊才能得到保证；也就是说，在那种情况下，由于爱慕而结合在一起的人们，首先知道控制住那些奴役他人的感情，其次喜

欢以平等和蔼的态度对待朋友，彼此倾心相助，决不要求对方去做任何有悖于美德和公正的事情，并且不仅相互关心和爱慕，而且还相互敬重。我主张“敬重”，因为如果没有“敬重”，友谊就失去了它最光灿的“宝石”。因此，这就表明，有些人认为友谊给放荡和罪恶开了绿灯，这种看法是错误的。“自然”给与我们的友谊是美德的侍女，而不是罪恶的同谋：因为美德不能在孤单的情况下达到最高的目标，它只有在与他人的联合和同伴关系中才能做到这一点。不管是现在、过去或将来，享有这种同伴关系的那些人，都应当被认为是为达到自然的至善而获得了最优异和幸运的结合。我说，这种同伴关系含有人们所认为的值得企求的一切——道德上的正直、名声、心情的平静、安详；因为有了这些，生活是幸福的，而要是没有这些，生活便不可能幸福。这是我们最好最高的目标，假如我们想得到幸福，我们就必须致力于美德，因为要是没有美德，我们就既得不到友谊，也得不到其他任何值得企求的东西。实际上，如果忽视美德，那么，那些自以为有朋友的人，一旦遇到某个严重的灾祸而迫使他们去考验他们的朋友，就会发现自己的错误了。因此，我必须一而再，再而三地重复：你在爱慕一个人之前应当先对他进行评判，而不要先爱慕后评判。我们在许多事情上都因粗疏马虎而受到惩罚，在选择朋友和培养友谊方面尤其如此。我们无视老话，本末倒置，贼走关门。因为我们虽然相互之间长期过从甚密，或由于互惠而结成友谊，但是一旦彼此间发生某件不愉快的事情，便会马上中断友谊。

在最重要的事情上犯这种粗疏马虎的错误，更应该受到谴责。我之所以说“最重要”乃是因为，友谊是一种人人都一致认为有益

的东西。甚至连美德本身也不是那样,因为许多人常常以轻蔑的口气谈论美德,好像它只是一种虚饰和自赞。财富也是那样。许多人蔑视财富,他们安于贫穷,以粗衣恶食为乐。至于官职,有些人趋之若狂,但是也有好多人视如敝屣,认为世上没有什么比官职更虚浮的了。

其他东西也是如此;在某些人看来是值得企求的东西,许多人却认为一钱不值。但是对于友谊,所有人的看法都一样。无论是那些致力于政治的人,或那些喜欢科学和哲学的人,或那些与世无争只顾自己做生意的人,或者最后还有那些耽于声色的人——他们全都认为,如果没有友谊,生活就不成其为生活;如果他们想过一种自由人的生活,无论如何不能没有友谊。因为友谊总是千方百计地进入我们每个人的生活,它不允许有任何完全不受其影响的生涯。虽然有人生性粗暴乖戾,厌恶并避免与他人交往(据说雅典的泰门就是这样的一个人),但即便这种人,他也得找一个人,以便当他发脾气时可以有人听他的咒骂。如果有可能出现下述情况的话,我们就会非常清楚地看到这一点:某个神灵把我们带离人寰,将我们置于完全与世隔绝的某个地方,然后供给我们丰富的生活必需品,但绝不允许我们见到任何人。有谁能硬起心肠忍受这种生活呢?有谁会不因孤寂而失去对于一切乐事的兴趣呢?我认为,实际上塔兰托的阿契塔就说过类似的话(他的话我是间接地听说的;我是听我的前辈说的,他们是听他们的前辈说的)。他说:“假如一个人能升到天上,清楚地看到宇宙的自然秩序和天体的美景,那奇异的景观并不会使他感到愉悦,因为他必须要找到一个人向他述说他所见到的壮景,才会感到愉快。”因此,人的本性的确是

厌恶孤独，总是喜欢寻求扶持，而我们在最亲密的朋友那里就能得到那种最顺遂的扶持。

但是，尽管人的本性也通过如此多的迹象表明她的希冀、目标和欲望是什么，我们却置若罔闻，不愿倾听她的呼声。朋友间的交往是形形色色、错综复杂的，出现各种猜疑和不快必然是常有的事，对此，聪明的人有时会避而不提，有时会大事化小，小事化了，有时会宽容为怀。但是当你朋友的利益和你自己的忠诚危在旦夕时，就不应当回避那种可能会出现的不快。比如说，朋友之间常常需要劝告，甚至责备。只要它们是出自好意，都应当欣然接受。但是，我的朋友特伦斯[①]在其《安德罗斯女子》中所说的话好像也有些道理，他说：

顺从易结友，直言遭人恨。

如果直言的结果是招致忌恨，从而破坏友谊，那么，它就会给人们带来麻烦；但实际上顺从给人们带来的麻烦则更大，因为姑息朋友的错误会使朋友无所顾忌地走向毁灭。但是，最该受责备的是那种拒纳直言而最终却为奉承所害的人。因此，在这一点上自始至终需要小心谨慎。我们劝告时不应当太尖刻，责备时不应当使用侮辱性的语言。至于顺从(因为我喜欢借用特伦斯的言词)，尽管对人应当谦恭有礼，但是我们决不应当阿谀奉承，怂恿人去作恶，因为这种行为对于自由民来说都是可耻的，更不必说朋友了。与暴君相处是一回事，而与朋友相处则是另一回事。但是如果一个人拒纳直言，甚至听不进朋友的忠言，那么我们就可以认为，他是

① 亦即泰伦提乌斯(Terentius, Publius Afer)，下同。——中译者

没救了。加图的下面这句话也和他的其它许多话一样，说得非常深刻："献媚的朋友比尖刻的敌人更坏，因为后者常说真话，而前者从不说真话。"此外还有一件怪事，那就是：有些人受了劝告之后，不恼恨他所应该恼恨的事，反而非常恼恨他所不应该恼恨的事。他们对自己的过错一点不恼恨，而对朋友的责备却非常恼恨。其实应当相反，他们应当恨自己的过错，并乐于改正错误。

因此，如果提出劝告和接受劝告（前者爽直，但不尖刻；后者耐心，且不恼恨）真的是特别适合于真正的友谊，那么，同样真实的是，对友谊破坏性最大的莫过于阿谀奉承和谄媚。我尽量多用些词语来刻划这种人的邪恶，他们轻佻，不可信任，说话只求取悦于人而全然不顾事实真相。在任何情况下虚伪都是不好的，因为它会使我们辨不清真假。但是它对于友谊比对于其它任何东西更加有害，因为它能完全摧毁真诚，而要是没有真诚，友谊也就虚有其名了。因为从本质上说，友谊就是将两颗心灵融为一体，所以，如果两颗心灵虽然聚集在一起，但不是单纯的和一致的，而是易变的和复杂的，那么，怎么可能产生真正的友谊呢？世上最柔顺、最摇摆不定的莫过于那种人的心灵，他们的态度不仅取决于他人的情感和愿望，而且还取决于他人的脸色和首肯。

他说"不"，我也说"不"；他说"是"，我也说"是"。

总之，他怎么说，我也怎么说。

我再次引述我老朋友特伦斯的话。不过这些话他是假借格南托之口说出的。和这种人做朋友当然是很愚蠢的。但是像格南托那样的人很多，当他们具有较高的地位，或拥有较多的财产，或享有较大的名声时，由于他们地位上的优势弥补了他们性格上的欠缺，他

们的奉承就变得有害了。但是只要我们仔细加以考察，就不难辨别出谁是真正的朋友，谁是阿谀奉承的朋友，这就像区别其他任何东西一样，只要仔细考察，就能辨别出什么是货真价实的珍品，什么是伪造的赝品。参加民众集会的虽然都是些没有什么文化的人，但他们还是能清楚地看出一个只会蛊惑民心的人（亦即，一个奉承者和不可信任的公民）与一个作风正派、有名望、稳健持重的人之间的区别。前几天，盖乌斯·帕皮利乌斯为了想通过一条允许护民官连任的法案，就是用这种阿谀奉承的语言去讨好参加集会的群众的。我当时就表示反对这个法案。但是在这里我不想谈论我自己，还是谈西庇阿更好些。哎呀！他的讲话是多么感人，多么庄重啊！凡是听过他讲话的人都会毫不犹豫地说，他不仅是罗马人民的仆从，而且也是他们的领袖。当时你们也都在场，而且手里都拿着他的演讲稿。结果是，这个旨在取悦民众的法案却被民众否决了。请原谅，下面我又要提到我自己了。你们是否记得，当卢西乌斯·曼奇努斯和西庇阿的哥哥昆图斯·马克西穆斯两人做执政官的时候，盖乌斯·利基尼乌斯·克拉苏所提出来的一个“关于祭司团选举”的法案是多么受人欢迎。因为根据这个提案，祭司团补充自己空额的权力应当转让给人民。顺便提一下，正是这个人，他开始实行面向广场对人民讲话。但是，尽管如此，由于我站在保守派一边进行反驳，宗教还是轻而易举地击败了他那似是而非的演讲。当时我不过是个司法官，五年之后才被选为执政官，这表明，我之所以成功主要不是由于官职显赫，而是因为事情本身就在理。

如果说，在舞台上虽然有许多东西是虚构的或半真半假的（民众集会实质上就是这样的一个舞台），但是只要真实的东西完全被

揭示出来，并暴露在光天化日之下，它还是会占优势的；那么，完全依赖于真诚的友谊应当出现什么情况呢？在友谊中，用一句通俗的话来说，你们除非开诚相见，否则任何事情都不能相信——是的，甚至连相互之间的感情都不能相信，因为你们不能确信它是真诚的。但是，这种奉承不管多么有害，它只能伤害那种喜欢并且接受奉承的人。由此可见，最喜欢听奉承话的人就是第一个奉承自己、最钟爱自己的人。我承认，美德当然是自爱的，因为她了解自己，知道自己确实非常可爱。但是我现在所谈的不是纯粹的美德，而是人们自以为有美德的那种信念。事实是，真正有美德的人不多，大部分人都是希望被人认为有美德。这种人最喜欢别人奉承。当别人为了满足他们的虚荣心而有意地奉承他们时，他们则把这种无聊的戏弄看作是自己确实具有某些值得称赞之处的证据。因此，一方不愿意听真话，而另一方则喜欢说谎话，这根本不是真正的友谊。在喜剧中，要是没有像自夸自大的武夫那种人物，我们看到食客的那副奴才相就不会觉得可笑了。"泰依丝真的非常感谢我吗？"本来回答说"非常感谢"就已经完全够了，但他非得说："万分感谢"。奴颜婢膝的谄媚者总是夸大其辞，投人所好。因此，虽然这种虚伪的谄媚对于那种喜欢别人奉承的人特别有效，但是，即便性格坚强稳重的人也得随时提防，否则狡诈隐蔽的谄媚就会乘虚而入。公开的谄媚任何一个人都能识破，除非他是一个地地道道的傻瓜；而狡诈隐蔽的谄媚者则是我们应当加以小心防范的。识破这种人的谄媚当然不是世界上最容易的事情，因为这种人往往假借反驳来掩盖其奴颜婢膝，假装争论来掩饰其谄媚，最后表示屈从，自甘服输，以便使对方误以为自己英明。还有什么比被愚弄

更不体面的呢？所以你应当提高警惕，否则你就会像《女继承人》[1]中的那个丈夫一样，出现这样一种情况：

> 简直把我当成了大傻瓜！任何舞台上喋喋
>
> 不休的老糊涂也从来没有这样被玩弄过。

因为即便在舞台上，我们所看到的最愚蠢的角色也不过是那种目光短浅且容易受骗的老人。但不知怎么搞的，我已经离题了，我所谈的已经不是那种完人的友谊，即“智者”（当然是指人性所能具有的那种“智慧”）的友谊，而是那些庸俗的、不牢固的友谊。那么，让我们回到原题，并且最后作一个总结。

好吧，范尼乌斯和穆丘斯，那么我再重复一遍我以前说过的话。美德，也正是美德，它既创造友谊又保持友谊。兴趣的一致、坚贞、忠诚皆取决于它。当美德显露头角，放出自己的光芒，并且看到另一个人身上也放出同样的光芒时，她们就交相辉映，相互吸引；于是从中迸发出一种激情，你可以把它叫作“爱”，或者你愿意的话，也可以把它叫作“友谊”。这两个词都出自同一个拉丁文词根。爱就是对于你所爱的人的那种依恋之情，它既不受贫乏的驱使，也不是为了得到某些好处——虽然友谊自然会产生好处，但你们可以看到，它并不以此为目的。我过去就是怀着这种纯真的感情爱慕卢西乌斯·保卢斯、马尔库斯·加图、盖乌斯·加卢斯、普布利乌斯·纳西卡、我亲爱的西庇阿的岳父提比略·格拉古。年纪相仿的人，这种爱慕之情甚至更加强烈，例如西庇阿、卢西乌斯·富利乌斯、普布利乌斯·鲁庇利乌斯、斯普利乌斯·穆米乌斯和我本人就是

---

① 罗马喜剧诗人凯基利乌斯的作品。——中译者

如此。现在我老了，反而爱和年轻人交往了，譬如你们，还有昆图斯·图贝罗；不仅如此，我还喜欢和比你们更年轻的人交朋友，比如说普布利乌斯·鲁梯利乌斯和奥鲁斯·维吉尼乌斯。因为新的一代生生不息是人性和人生的规律，所以最值得企求的是，和与你同时起跑的同时代人一起，达到人生的终点。但是由于人事易变，我们应当不断地寻求我们所爱且又爱我们的人，因为如果人生失去了爱慕和友善，它就会变得索然无味。虽然西庇阿突然去世了，但是对于我来说，他实际上仍然还活着，而且永远活着。因为我爱的是他的美德，而他的美德是不会死的。不但在我看来他的美德永远存在(因为我毕生都能体验到它)，而且他的美德还会放出绚丽的光彩，照及子孙后代。如果一个人回忆不起或想像不出摆在他眼前最美好的东西，他就决不会有远大的抱负或崇高的理想。我断言，无论是财富还是禀赋所赐予我的一切恩惠中，没有一件能比得上西庇阿对我的友谊。在我们的友谊里，不但有对社会问题的一致看法，有对私人事务的彼此商量，而且还有消磨闲暇时无忧无虑的欢乐。就我所知，甚至在最细小的事情上我也从来没有得罪过他；我也从来没有听见他说过一句我不希望他说的话。我们住在同一座房子里，同桌吃饭，过同样的生活；我们不但在海外服役期间在一起，而且在外出旅行和乡间度假时也总是在一起。至于我们在闲暇时常常找一个僻静的地方一起专心致志地研究学问，这还用得着说吗？如果对这些往事的回忆也随着他的去世而消逝，那么，失去一个在生活中与我如此亲密的伴侣，这种悲痛我可能会忍受不了。但是这些往事并没有消逝，它们在我的记忆中越来越清晰。即使我现在完全想不起它们来了的话，我已到了这个年纪

也无所谓了,因为我忍受这种悲痛的时间已经不可能太长了;任何短暂的痛苦,不管有多酷烈,都应当是能忍受的。

关于友谊,我就谈到这里。临别时我还想提一个忠告。你们必须接受这样一种观点;美德是第一位的(没有美德就不可能有友谊);但除了美德之外(而且仅次于美德),一切事物中最伟大的是友谊。



论　责　任

第一卷　道德上的善

一

我亲爱的儿子，马尔库斯，你现在已经在克拉蒂帕斯[①]的指导下学习了整整一年，而且又是在雅典，因而对各种日常格言和哲学原理谅必已经耳熟能详了吧。人们至少可以对你寄予这种期望，因为你不但有名师指导，而且还住在这样好的一个城市里：前者能够用知识充实于你，后者能够向你提供典范。不过，正像我为了提高自身的素质总是把希腊文的学习和拉丁文的学习结合在一起一样——我不仅在研究哲学时这样做，而且在练习演讲时也这样做——我建议你也这样做，这样你就可以同时掌握两种语言。正是在这个方面，假如我没有弄错的话，我对国人帮助很大，因此，不仅是那些不熟悉希腊文的人，而且甚至有学问的人也认为，他们在演讲能力和智力锻炼方面受益匪浅。

所以，你应当向当代第一流的哲学家学习，应当继续学下去，你想学多久就学多久；而且你的学习愿望应当持续到对自己的进步感到不满足时为止。尽管如此，要是你愿意读我的哲学著作，当然会对你有所帮助；我的哲学和亚里士多德学派的哲学并没有什么很大的差别（因为我和他们都自称是苏格拉底和柏拉图的信

---

① 当时著名的亚里士多德学派哲学家，西塞罗儿子的老师。——中译者

徒)。至于你得出的结论,我让你自己去判断(因为我不想妨碍你的思路),但通过读我的哲学著作,你肯定会觉得自己运用拉丁文的能力更臻圆熟。你切不可以为我这样说是在自吹自擂。因为我认为,在哲学知识方面就有许多人比我强;但是我自称具有演说家的特殊才能,即说起话来言辞得体,条理清楚,风度优雅,那么,我认为我这样说并不过分,因为那个行当我已经干了一辈子。

因此,我亲爱的马尔库斯,我恳劝你不但要仔细阅读我的演讲稿,而且也要仔细阅读我的那些哲学著作[①],它们现在差不多也已经不少了。因为,虽然这些演讲显示出一种比较奔放刚健的风格,但我的哲学著作中的那种冷静谨慎的风格也是值得培养的。另外还因为,迄今为止在希腊人中我还未曾见到过一个集这两种风格于一身,即既能滔滔不绝地演说又能平心静气地讨论哲学的人,除非,法勒鲁姆的德墨特里乌斯[②]或许可以算是一个——他确实是个聪明的推理思考者,而且,虽然演说缺乏生气,但却娓娓动听,因此你可以知道他是狄奥夫拉斯图斯[③]的门徒。但是,我在这两方面做得怎么样,还是留给别人去评判吧。至少我在这两方面已经尽力了。

当然,我相信,假如柏拉图愿意致力于雄辩术的话,他一定可

---

① 西塞罗是指他的《论国家》、《图斯库卢姆谈话录》、《论至善与至恶》、《论神的本性》、《论学园》、《论老年》、《论友谊》、《论命运》、《论占卜》等。——中译者

② 法勒鲁姆的德墨特里乌斯(Demetrius of Phalerum, 约公元前350年——?):希腊演说学、政治家、哲学家。——中译者

③ 狄奥夫拉斯图斯(Theophrastus, 约公元前370——约前285年):希腊哲学家、亚里士多德的学生。——中译者

以成为杰出的演说家；假如德谟斯梯尼[①]继续从事于对柏拉图的研究，并且愿意阐述自己的观点的话，他在这方面一定可以做得很出色。我觉得亚里士多德和伊索克拉底的情况一样，他们都热衷于自己的行当，看不起别人的行当。

二

但是因为我已经决定现在要给你写一点东西（以后将逐渐增多），所以，可能的话，我想先讨论一个既最适合于你的年纪又最适合于我的身份的问题。虽然哲学提供许多既重要又有用的、经过哲学家们充分而又仔细地讨论过的问题，关于道德责任这个问题所传下来的那些教诲似乎具有最广泛的实际用途。因为任何一种生活，无论是公共的还是私人的，事业的还是家庭的，所作所为只关系到个人的还是牵涉他人的，都不可能没有其道德责任；因为生活中一切有德之事均由履行这种责任而出，而一切无行之事皆因忽视这种责任所致。

此外，探讨这个问题是所有哲学家共同的特点；因为如果一个人不反复灌输任何有关责任的教诲，他怎么能自称为哲学家呢？但是有些学派用他们所提出的那些涉及"至善与至恶"的理论来曲解一切责任概念。因为凡是断定"至善"与德行无关、并且不是以道德标准而是以他自己的利益来衡量"至善"的人，如果他始终如一并且相当经常地不受其善良本性的支配，那么，他就不可

① 德谟斯梯尼（Demosthenes，？——公元前413年）：雅典将军。——中译者

能重视友谊、正义和宽宏。而且他肯定不可能是勇敢的，因为他把痛苦看作是至恶；他也不可能是有节制的，因为他认为快乐是至善。

虽然这些真理是自明的，根本不需要讨论，但我还是在另一部著作中对它们进行了探讨。所以，如果这些学派自称是始终如一的，他们就不能谈论责任；除了那些认为道德上的善之所以值得追求完全或主要是因为其本身价值的人以外，谁也不能设定任何固定不变的、自然的责任规则。因此，伦理教诲是斯多葛学派、学园派和亚里士多德学派的特权；因为亚理斯托[①]、皮浪[②]和厄瑞勒斯[③]的理论早已遭到过驳斥；但是如果他们留给了我们任何对于事物的选择权，以便有可能找到一种发现什么是责任的方法，那么，他们还是有权讨论责任的。所以，这一次我在这一研究上主要是遵从斯多葛学派的教诲，但我并不是作为一个翻译，而是按照我的习惯，根据我自己的选择和判断，以某种适合于我的目的的尺度和方式，从这些原始资料中汲取有用的东西。

因此，既然整个讨论都是针对责任问题的，我就喜欢一开始对什么是责任下一个定义，而使我感到奇怪的是，帕奈提奥斯[④]却未能做到这一点。因为对于任何问题的每一系统阐发都应当从下定

---

① 亚理斯托(Aristo of Chios，活跃于公元前三世纪)：希腊斯多葛学派哲学家、芝诺的学生。——中译者

② 皮浪(Pyrrho of Elis，约公元前 360—前 272 年)：希腊哲学家、怀疑论学派的创始人。——中译者

③ 厄瑞勒斯(Erillus of Carthage)：芝诺的学生、斯多葛学派哲学家。——中译者

④ 帕奈提奥斯(Panaetius，约公元前 185—前 109 年)：罗马斯多葛学派哲学家。——中译者

义开始，这样每个人才能了解讨论的究竟是什么。

三

任何论述责任的文章都有两个部分：一部分是论述至善说；另一部分是论述可以全方位地制约日常生活的那些实际规则。例如，下述问题就属于第一部分：一切责任是否都是绝对的，某一责任是否比另一责任更重要，等等。但是关于为其制订明确规则的特殊责任，虽然它们受至善说的影响，这一事实却还并不那么明显，因为它们似乎相当注意日常生活的规则；我打算在以下各卷中详细论述的就是这些特殊的责任。

责任还有另一种分类法：我们可以将它们分为所谓的"普通的"责任和"绝对的"责任。我认为，"绝对的"责任也可以叫做"义"，因为希腊人把它叫做"*κατόρθωμα*"，而把普通的责任叫做"*καθηκον*"。对于这些术语他们是这样定义的：他们把一切合乎"义"的责任都定义为"绝对的"责任，但是他们说，"普通的"责任只是关于可以提出某种适当理由的行为的责任而已。

因此，帕奈提奥斯认为，决定某种行为需要考虑三方面的问题：首先，人们得问这种想要作出的行为是有德的还是无行的；在这种考虑中，他们往往会得出一些有很大分歧的结论。然后，他们考虑这样一个问题，即这种想要作出的行为是否有助于生活上的舒适和快乐，是否有助于对财物的管理，是否有助于扩大自己的影响和权力，从而有利于自己和朋友；所有这些问题的考虑全都围绕着功利的问题。当某种追求貌似之利的行为似乎与某种有德行的

行为发生冲突时，便产生了第三类问题；因为当功利似乎将我们往东拉，而德行似乎将我们往西拉时，我们就会感到困惑，考虑再三，结果往往还是无所适从。

虽然遗漏是分类的大忌，但是上面所说的还是漏了两点：因为我们通常不仅考虑一个行为是有德的还是无行的，而且当两种有德行的行为可供选择时，还考虑究竟哪一种更好；同样，当有两种功利可供选择时，还考虑哪一种更大。因此，我们觉得，帕奈提奥斯认为是三个方面的问题应当分成五个部分。首先，我们必须讨论德行——而德行则可以放在两个小标题下进行探讨；其次，是以同样的方式讨论功利；最后，是讨论德行与功利相互发生冲突时的情形。

四

首先，“自然”赋予每一种动物以自我保存的本能，避免一切似乎可能引起对生命或肢体的伤害的危险，获取和提供一切生命所必需的物品，譬如食物、住所等等。生殖的本能（其目的是传种）以及对自己后代某种程度的关心也是一切动物的一个共同特性。但是人与兽之间最显著的区别是：兽只为感官所驱使，几乎没有什么过去或未来的概念，只是使自己适应于现在此刻的情形；而人（因为他有理性，凭借这种理性他能领悟到一连串后果，看出事情的起因，了解因对果和果对因的关系，进行类比，并且把现在和将来联系起来）却很容易测知自己生命的全过程，并为营生作必要的准备。

“自然”同样也依靠理性的力量，用共同的言语和生活把人与人联结在一起；尤其是，她向人灌输一种可以说是异常温柔的对自己后代的爱。她还敦促人们合群聚居，组织并亲自参加公共集会；因此，她进一步要求男人努力提供大量的物品，以便满足自己的需要，使自己生活得舒适——这不仅是为了他们自己，而且也是为了他们的妻子儿女，以及他们所宠爱的和应当赡养的其他人；这一责任也激发了他们的勇气，使得他们在谋生的活动中变得更加坚强。

尤其是，渴求并探索真理是人所特有的本性和爱好。因此，我们在有暇且无需为工作上的事操心时，就渴望看到、听到或学习一些新的东西，而且觉得想要知道创造的奥秘和奇迹的愿望是幸福生活所不可缺少的东西。从而我们开始懂得，真实、单纯和真诚的东西是最适合于人的天性。除了发现真理的这种热情之外，人几乎还有一种对于独立的渴求，所以“自然”精心铸造的心灵是不愿意受任何人支配的，除非这个人制订行为的规则，或是真理的传授者，或为了公众的利益而根据正义和法律进行统治。从这种态度产生出了灵魂的伟大和对于世俗环境的优越感。

“自然”和“理性”明确宣示：人是唯一能感知秩序和礼节并知道如何节制言行的动物。因此其他一切动物都感觉不到“可见的世界”中的美、可爱与和谐；而且“自然”和“理性”还将这类情状从感觉世界扩展到精神世界，觉得在思想和行为中更应当保持美、一致和秩序，因而“自然”和“理性”就小心谨慎，不做任何不恰当的或缺乏阳刚之气的事情，在每一思想和行为中既不做也不想变化无常、异想天开的事情。

本卷所探讨的道德上的善，就是由上述这些要素形成的——这种道德上的善，即使不为人们普遍重视，也仍应获得一切荣誉[①]。我们可以公正地说，由于它本身的性质，即使没有人赞美它，它也应受到赞美。

五

我的儿子，马尔库斯，你现在已经看到了"道德上的善"的大致轮廓，而且也可以说是看到了它的概貌。正如柏拉图所说，"如果能用肉眼看到它，它就会唤起对智慧的酷爱。"但是，一切有德之事皆出自下述四种来源中的某一种：(1)充分地发现并明智地发展真理；(2)保持一个有组织的社会，使每个人都负有其应尽的责任，忠实地履行其所承担的义务；(3)具有一种伟大的、坚强的、高尚的和不可战胜的精神；(4)一切言行都稳重而有条理，克己而有节制。

尽管这四种来源是相互联系和交织在一起的，但是每一种都各自产生某种确定的道德责任：例如，上述所提到的包含智慧和谨慎的第一种来源，就产生追求真理和发现真理的责任；这是那种美德的特殊职责。因为任何一个人在任何给定的情形下越是清楚地观察到最基本的真理，越是能迅速而准确地发现和说明其原因，就越是被普遍地认为聪明和富有悟性，而这也是很公道的。那么，因此可以说，这种美德必须与之打交道和唯一所关心的东西是

① 西塞罗利用拉丁文"honestum"一词的双重含义：(1)"道德上的善"，和(2)"荣誉的"、"卓越的"等等。

真理。

另一方面，摆在其余三种美德面前的任务是，提供并维护实际生活事务所依赖的那些东西，以便能保持人类社会中人与人之间的关系，并且使得灵魂的伟大和崇高不仅能体现在增进一个人的才智并使其本人以及其全家受益方面，而且还能更多地体现在不为这些东西所动方面。但是，有条理的行为、行为的一致以及自我克制等等都属于这样一类事物，即：它们不仅需要思想活动，而且还需要某种程度的身体力行。因为我们如果在某种程度上将礼节和秩序引入对日常生活的处理中，就会保持道德上的正直和尊严。

六

在我们所列举的关于道德上的善的四种基本观念中，第一种就是关于真理的知识，它最能激发人的本性。因为我们都有一种强烈的求知热情；我们以学识渊博为荣，而把犯错误、背离真理、无知、入歧途视为卑鄙无耻。在求知——这既合乎自然又合乎道义——中，必须避免两种错误：第一，我们不应当强不知以为知，非常轻率地表示赞同；凡是想避免这种错误的人（所有的人都应当如此）都应当长年累月、殚精竭虑地去考查证据。另一种错误是，有些人爱钻牛角尖，煞费苦心地去研究那些晦涩、难解而又无用的问题。

如果成功地避免了这些错误，为研究那些既合乎道义又值得解决的问题而付出的一切辛劳都会得到充分的报偿。例如，在天

文学领域里，我们知道有盖乌斯·苏尔皮西乌斯；在数学方面，有塞克斯图·庞培，我和他有私交；在逻辑学方面有许多著名的学者；在民法方面则更多。这些人都在自己的研究领域里探索真理；但为此而脱离实践生活则有悖于道德责任。因为美德的一切荣誉都属于实践活动；然而，实践活动常常被中断，仍有许多机会回过头来继续从事研究工作。此外，头脑的活动是决不会停止的，它能使我们终日忙于求知，甚至能使我们不知不觉地这样做。而且，我们的一切思维和精神活动，不是专注于筹划那些既符合道义又有助于过一种美好幸福生活的事情，就是专注于科学和学问的研究。

关于责任的第一种来源，我们就讨论到这里。

七

至于其余三种来源，适用范围最广的是社会和我们可以称之为社会“公约”的东西赖以维持的原则。这一原则又可以分为两个方面：公正，这是美德至高无上的荣耀和人之所以被称为“好人”的基础；还有就是与公正有密切联系的博爱，它也可以被称为仁慈或宽厚。

公正的首要功能是使一个人不做伤害他人的事情，除非是为邪恶所激怒。其次是引导人们将公共财产用之于公益，将私有财产用之于他们自己的私利。

然而，并不存在“自然”所建立的私有制这一类东西。财产是通过以下途径而成为私有的：或者通过长期占有（例如有些人很早以前就定居于无人占领的地区），或者通过征服（例如有些人在战

争中攫取财物)，或者通过适当的法律程序、交易或购买，或者通过配给。根据这一原则，阿尔比农(Arpinum)的土地据说是属于阿比奈特人(Arpinates)的，图斯库兰(Tusculum)的土地是属于图斯库兰人(Tusculans)的；私有财产的获得也是类似的情形。因此，既然原本是公共财产的那些东西，现在有些已经通过上述各种途径成了个人的财产，所以每个人都应当保有现已属于他的那份财产；如果有人把不属于他的东西据为己有，他就违犯了人类社会的法规。

柏拉图说得好，我们生下来并非只是为了自己，我们的国家、我们的朋友都有权要求我们尽一份责任。斯多葛学派认为，世界上所产生的一切东西都是创造出来给人用的；因为人也是为其他人而生的，所以他们能够相互帮助；在这方面，我们应当遵从"自然"的意旨，彼此关爱，相互授受，为公众的利益贡献出自己的一份力量，例如用我们的技能和才智，以及通过我们辛勤的劳动，使人类社会更紧密地凝结在一起，使人与人之间更加团结友爱。

此外，公正的基础是诚信——即，对承诺和协议守信不渝。因此，我们可以同意斯多葛学派的说法(他们孜孜不倦地研究词源)，他们说，之所以叫做"诚信"(good faith)，就是因为"履行"(made good)诺言，尽管有些人也许觉得这种解释[1] 有些牵强。

另一方面，不公正有两种：一种是伤害他人，另一种是能够制止但却未予制止伤害他人的行为。一个人如果在愤怒或其它某种

[1] 当然，就像 fiat 和 fidem 一样，"good faith"和"made good"也没有什么词源上的联系。

激情的影响下错误地攻击另一个人，那么可以说，就好像是在对自己的同伴下毒手；但一个人如果能够制止但却未予制止伤害他人的行为，那么同样也有罪，其罪孽犹如抛弃父母、朋友或祖国。而且，还有，那些故意伤害他人的错误行为往往是害怕的结果：也就是说，预谋害人者是怕，如果他不这样做，他自己会受到某种伤害。但是，人们干坏事多半是为了达到某种个人目的；一般说来，贪婪是导致这种罪恶的主要原因。

八

另外，人们追求财富，部分是为了生活需要，部分是为了享乐。至于那些怀有更大野心的人，他们希望得到财富则是为了权力、声望和施惠的资本。例如，马尔库斯·克拉苏不久以前就说过，对于一个渴望成为国家第一号人物的人来说，除非他的收入能够养得起一支军队，否则他无论有多少财富也不会满足。豪华的住宅、高级而舒适的生活用品和设备也能使人快乐，而企求获得这些东西的欲望则使人贪得无厌地渴望财富。假如这样做并不伤害其他人，我认为积累财富也无可厚非，但不公正的占有总是应当避免的。

但是，绝大多数人，当他们热衷于谋取军权或政权时，就会沉湎于其中而不能自拔，完全不顾自己的行为是否符合公正的要求。恩尼乌斯说：

“为了王位，就顾不了纯洁的友谊，
也顾不了忠诚信义；”

他的这句话具有极其广泛的普遍意义。因为，无论什么时候，遇到这种情形，最多只有一个人能够出人头地，在这种情况下竞争通常是非常激烈的，要想保持"纯洁的友谊"的确是件极其困难的事情。最近，我们可以看到，盖乌斯·凯撒厚颜无耻的行径就证明了这一点：他为了攫取（他凭借邪恶的想像力，虚妄地构想出来的）那种至高无上的权力，把一切神和人的法律统统踩在脚下。但是，关于这个问题麻烦的是，在最伟大的人物、最杰出的天才身上，我们通常也能看到对于军权、政权、荣誉以及想要出人头地的强烈欲望。因此我们必须更加小心谨慎，不要在这方面犯错误。

但是就任何一种不公正的行为来说，是由于一时感情冲动而做错事情呢，还是故意或有预谋地干坏事，两者之间有很大的区别；因为由于突然冲动而犯的罪行，比起那些蓄意害人的罪行来，自然应受较轻的惩罚。

但是关于伤害他人的问题，已经说得够多的了。

九

对伤害他人的行为不加以制止，因而缺乏责任感，其原因可能是多种多样的：或则不愿结怨树敌、惹事破财；或则由于冷漠、懒惰或无能；或则专注于某种急务或私利，以致无暇顾及那些有责任去保护的人。因此，恐怕人们有理由认为，柏拉图所说的关于哲学家的那番话可能是不适当的，他说，因为哲学家们忙于追求真理，因为他们鄙视大多数人所渴求的、并且往往为此而你死我活地争斗的那些东西，认为那些东西是毫无意义的，所以他们是正直的。诚

然，他们保持了一种公正，即他们的确没有伤害任何人，但是他们却违背了另一种公正；因为他们潜心研究学问，对他们应当去保护的那些人的命运则漠不关心。因此，柏拉图认为，他们甚至不愿履行公民的义务，除非是强迫。但实际上最好还是自愿去履行，因为本质是正当的行为，只有自觉自愿地去做才是正义的。

还有一些人，他们或则由于一门心思致力于自己的事业，或则由于对世人的某种厌恶，声称他们独善其身，似乎不会对任何人有任何伤害。但是，他们虽然避开了一种不公正，却陷入了另一种不公正：他们是社会生活的背离者，因为他们没有为之牺牲自己的利益和作出自己的努力，并将自己的财富贡献给它。

因为我们已经提出有两种不公正，并分别阐释了导致每一种不公正的动机，而且还因为我们在此之前就已确立了公正所赖以形成的原则，所以，我们就能够很容易确定在每一种情形下我们应尽什么义务，除非我们是极端自私的；因为真正关心别人的事，这的确不容易做到；然而我们知道，在特伦斯的戏中，克里米斯"认为凡是关系到他人的事情都跟他有关"。不过，当一件事情牵涉到自己的利害时，我们就会更充分地了解它，更深切地感受它，但是同样的事情如果发生在别人身上，可以说，我们往往只是隔岸观火而已，而且由于这个原因，我们对此所作的判断也不一样。因此，有人提出一条非常精辟的戒律：是非有疑则莫为；因为"是"必将闪射出它自己的光华，而"疑"则是我们认为可能是"非"的信号。

十

但常常出现这样的情形：看起来似乎最适合于我们所谓的“正人君子”的那些责任，发生了变化，而且变成了完全相反的东西。例如，守信用或履行诺言可能就不是一种责任，有时逃避或不遵行通常需要真诚和廉耻的事情却可能是正当的。因为，我们很可能为我一开始所定的那些公正的基本原则所指导：第一，不伤害任何人；第二，维护公众的利益。当这些原则因情况变化而被修改时，道德责任也发生了变化，它并不总是一成不变的。因为某一承诺或协议可能结果会出现这样一种情况：假如履行这个承诺的话，那么就会证明，结果不是对接受承诺者不利，就是对作出承诺者不利。例如，在那出戏里，如果涅普顿不履行他对忒修斯所作出的承诺，忒修斯就不会失去他的儿子希波吕托斯；因为，故事说，涅普顿答应他实现三个愿望[1]，第三个愿望是：一次在火头上，他咒希波吕托斯死，结果咒语应验了，他却陷入了无可言喻的悲痛之中。因此，如果履行承诺证明对接受承诺者有害，那么就不应当履行；如果履行承诺对你有害而对接受承诺者有利，那么，两利相权取其重并不违背道德责任。例如，你已答应某人愿意为他出庭辩护，如果正好在这个时候你的儿子得了急病，那么你未能履行自己的诺言，就不算违背道德责任；如果委托你的人抱怨你说，在他需要你的时候你却抛弃了他，那就是不懂责任的真谛了。再说，谁还不知道那

---

① 这三个愿望是：(1)从冥国安全返回；(2) 逃出迷宫；(3) 希波吕托斯的死。

些靠威胁或因受骗而作出的承诺是不作数的呢？这种责任是无效的这类规定大多数见之于司法官的“平衡法”令①，少数载之于法律。

不公正还常常起因于诡计，即一种过于巧妙的、甚至是带有欺骗性的立法。所以现在社会上流传着这样一句谚语：“法律多则公正少。”在国与国之间的事务上，有人也常常通过这样的解释干坏事。例如，已与敌人协定停火三十天，一个著名将领② 却对他们的营地发动夜袭，他说，因为停火协议中说的是“白天”③，所以不包括晚上。甚至我们自己国人的行为也不都是无可非议的，如果人们所说的关于昆图斯·法比乌斯·拉贝奥——或无论是谁（因为我只是听说，没有根据）——的事是真的：元老院派他去仲裁诺拉与那不勒斯之间的疆界纠纷，他接受了这一使命，分别会见了双方的长官，要求他们放弃贪欲，不要扩张，各自退让。双方都同意并执行了这一建议，于是他们之间出现了一大片中间地带。他就以此划界，把中间的这块地方判给了罗马人。这是诈取，不是仲裁。因此，这种不择手段的行为，无论在什么情形下，都应当避免。

---

① 每个司法官都在其就职仪式上公布自己任职期内的施政原则和方针。这些原则和方针是“司法官法”的原始资料，后者解释和补充“普通法”，甚至对其古老的苛刻内容进行修正，以便顺应更先进的民意，形成罗马法中最有价值的部分。

② 指斯巴达国王克利奥墨涅斯（Cleomenes，公元前 520——前 491 年在位），此事发生在与阿戈斯人作战时。

③ 因为“天”与“白天”是同一个词——“day”。——中译者

十　一

此外，我们甚至对那些有负于我们的人也负有某些责任。因为报复与惩罚是有限度的；或更确切地说，我倾向于认为，使侵凌者对自己所干的坏事感到后悔，以便使其不再重犯，使其他人也能引以为鉴不干这种坏事，这就够了。

再者，就一个国家来说，在其对外关系方面，也不应当轻易发动战争。因为解决国家之间的纠纷有两种方法：第一种是通过协商，第二种是诉诸武力；因为前者合乎人性，后者则是野蛮的表现，所以我们应当只是在协商无望的情况下才诉诸武力。因此，开战的唯一理由是：我们可以生活在不受侵害的和平环境中。当我们取得胜利时，我们应当饶恕那些未曾在战争中野蛮地进行血腥屠杀的敌人。例如，我们的祖先实际上承认图斯库兰人、埃魁人、沃尔西人、萨宾人和赫尔尼基人有充分的公民权，但他们却将迦太基和努曼提亚夷为平地。要是他们不摧毁科林斯有多好；但我相信，他们这样做一定有他们自己特殊的理由——也许是由于它便利的地理位置——恐怕它的这种有利的地理位置有朝一日会诱使他们再度发起战争。我的看法是，至少，我们应当始终努力地去保卫一种绝不允许有诡计的和平。假如当时我的这种劝告已为人们所重视，那么，我们至少应当已经有了某种政府，即便不是世界上最好的政府，但是，事实上，我们现在什么也没有。

我们不仅应当体恤那些被我们以武力征服的人，而且还应当保护那些放下武器向我们的将领投降的人，即便他们当时已经濒

临失败。在我们自己的国人中，对于这方面的公正一直非常重视，譬如说，按照祖先的惯例，只有那些答应保护已被征服的战败国的人，才能成为这些国家的监护人。

至于战争，涉及战争的各种人道的法律，在宗教的全面保障之下，明载于罗马人的关于宣战和缔结和约的法典中；由此可以推断，除非事先已正式提出过决斗的要求，或提出过警告，或已正式宣战，否则任何战争都是非正义的。波比利乌斯是一个行省的军事长官。在他第一次率兵作战时，加图的儿子正在他的军队里服役。当波比利乌斯决定解散他的一个军团时，他也把小加图开革了，因为小加图正好就在这个军团服役。但是这个年轻人很喜欢当兵，仍然留在军营里不走，于是他的父亲写信给波比利乌斯说，假如让他继续留在军队里，他就得重新作忠诚宣誓，因为他过去所作的宣誓已因军团解散而失效，从法律上说他已没有资格同敌人作战。另外，士兵还应当极其严格地遵守有关作战行为的法律。保留至今的还有一封大加图写给他儿子马尔库斯(即小加图)的信，信中他写道，他已听说这个年轻人在马其顿与佩修斯作战时已被执政官[1] 开革了。因此，加图警告他说，千万得注意，不要参加战斗。因为，他说，在法律上不是士兵的人，没有权利和敌人作战。

十 二

另外，我还注意到：现在适当地称之为“好战的敌人”的人，过

① 卢西乌斯·埃弥利乌斯·保卢斯(公元前 168 年)。

去曾被称为“客人”，这样，温和的措词消减了事实的丑恶；我们的祖先所指的“敌人”，我们现在则称之为“陌生人”。这可以从《十二表法》中得到证实：“或者确定某一天审讯陌生人。”另一处还说：“在惩处陌生人时，所有权是永远不可剥夺的。”和人打仗时，还用这样温和的名字称呼他，还有什么比这更宽厚的吗？但经过了漫长的岁月，这个词的意思渐渐地变得严厉起来：它失去了“陌生人”的本意，具有了“武装着的敌人”的专门含义。

但是当为了最高地位而发动一场战争时，和当荣誉成为战争的目的时，仍然不应当忘记要从我刚才所说的、乃是开战的唯一正当理由的那些动机出发。但是以荣誉为目的的那些战争不应当进行得太酷烈。例如，对付本国的同胞，如果他是个进行人身攻击的敌人，我们采用某种方法，如果他只是个竞争者，我们则采用另一种方法：与竞争者作斗争是为了官职和地位，与敌人作斗争是为了生命和名誉。所以，我们与克尔特伊比亚人和辛布里安人作战就像与不共戴天的敌人作战一样，因为这不是决定谁能争得最高地位的问题，而是决定谁能存活的问题；但是我们与拉丁人、萨宾人、萨谟奈人、迦太基人和皮勒斯作战只是为争最高地位而已。迦太基人毁弃协议，汉尼拔很残暴，而其他的对手则比较仁慈。皮勒斯在与我们交换俘虏时，曾说过这样一段著名的话：

“我不想要金钱，你们也不必出什么价钱；
因为我什么也不要；
得了，我们不是讨价还价的战争贩子，而是
严阵以待的战士。
而且，我们还要冒生命危险，决定命运的

不是金钱，而是刀剑。
我们披上戎装，考验自己的勇气，看
命运女神如何判定，究竟让你获胜呢，
还是让我获胜。
善良的法布里齐乌斯，你听着：
不管他们有多么勇猛，已经不需要
打仗了——我给他们自由。
这是我的决定。伟大的罗马人，
我把他们交给你们；
送他们回家吧；伟大的诸神祝福你们。”

这番话说得既公正又堂皇，真不愧为是艾基代人[①]的后代。

十 三

另外，如果一个人因境遇所迫而对敌人许下过任何承诺，那么即便如此，他也应当履行自己的诺言。例如，在第一次布匿战争中，雷古卢斯为迦太基人所俘，迦太基人在他宣誓决不去而不返之后就派他回罗马商谈交换俘虏问题。他一回到罗马，首先向元老院提出，不应当与迦太基人交换俘虏；既然如此，他的亲友们就劝他留在罗马别回去了，他却表示，宁愿回去后被敌人折磨至死，也不能违背自己的誓言，尽管这是对敌人的承诺。

---

① 艾基代人(the Aeacidae)：埃阿科斯的后裔。埃阿科斯是希腊神话中的英雄，宙斯和埃癸娜的儿子，忒拉蒙和珀琉斯的父亲，大埃阿斯的祖父。——中译者

还有，在第二次布匿战争中，坎尼战役之后，汉尼拔假释了十名罗马战俘回罗马，条件是要他们宣誓，若不能赎回他的被俘将士，就一定返回他的营地；他们回来后全都被我们的监察官剥夺了公民权，并终身沦为奴隶，因为他们犯了违誓罪，违背了他们当初所发的被俘后决不屈服生还的誓言。其中有一个战俘，因为他犯了逃避履行承诺罪，也受到了同样的惩处：这个人耍了一个诡计，当汉尼拔同意他们离开营地后不久，他又折了回来，佯称忘了带某件东西；当他第二次离开营地后，他便声称自己已经用不着履行誓言了。虽然根据誓言的字面意思，他是用不着履行誓言了，但是根据誓言的精神实质，他这样说是不在理的。在承诺问题上，人们始终应当注重其真正的含义，而不应当只考虑其字面上的意思。

此外，我们的祖先在公正地对待敌人方面，也为我们树立了绝好的榜样：有一个从皮勒斯军营里逃出来的叛逆者，向元老院表示愿意潜回军营下毒害死其国王，元老院和盖乌斯·法布里齐乌斯将这个叛逆者解交给了皮勒斯。他们以此表明不赞成以奸诈的手段谋杀敌人，即便他是一个强有力的、无端寻衅的、喜欢侵略且屡屡获胜的敌人。

关于与战争有关的责任，我就讨论到这里。

但是，让我们记住，即使对最卑贱的人，也得讲公正。现在，地位最低下、命运最凄惨的是奴隶；有人给我们一个很好的指导，叫我们像对待雇工一样地对待奴隶：他们必须工作，但也应当给他们应得的报偿。

另外，一个人可以用以下两种方式中的任何一种伤害他人，即或则用暴力，或则用欺骗，两者都是残忍的：欺骗好像是狡猾的狐

狸惯用的伎俩，暴力好像是狮子惯用的手段；两者都是完全违背人性的，但是欺骗则更卑鄙。在一切不公正的行为中，没有比伪君子的行为更丑陋的了，他们甚至在干最邪恶的勾当时，也使自己的行为看起来很善良。

关于公正的讨论，就到此为止。

十 四

按照上面所说的顺序，接下来我们要谈的是仁慈和慷慨。没有什么比它们更能体现人性中最美好的东西了，但是在许多具体的情况下，实施仁慈和慷慨则需要小心谨慎：首先，我们应当注意，我们的善行既不可对我们的施惠对象、也不可对其他人带来伤害；其次，不能超越自己的财力；最后，必须与受惠者本身值得施惠的程度相称，因为这是公正的基础，而公正则是衡量一切善行的标准。有些人将一种有害的恩惠施予某个他们似乎想要去帮助的人，他们不能算是慷慨的施主，而是危险的谄媚者。同样地，有些人为了向某个人表示慷慨而伤害另一个人，他们也是不公正的，这种不公正犹如将邻人的财产据为己有。

现在，有许多人（尤其是那些渴望得到高位和荣誉的人）常常是，为了使一些人富裕而对另一些人进行掠夺；假如他们不管用什么手段，帮助朋友富了起来，那么他希望被人们认为对朋友很慷慨。但是，这种行为与道德责任相去如此之远，以至世界上没有什么比这种行为更违背责任的了。因此，我们应当注意，在慷慨行善时，我们只能帮助朋友，而不能伤害其他任何人。就因为这个原

因，卢西乌斯·苏拉和盖乌斯·凯撒将合法所有人的财产送给陌生人，不应当视为慷慨。因为一件事情，若不同时是公正的，就不可能是慷慨的。

需要注意的第二点是，行善不应当超越自己的财力。那些不自量力的慷慨解囊者犯了两个错误：第一，侵犯了其直系亲属的权益，因为他们把本该由其亲属享用或继承的财产送给了陌生人。第二，这种过分的慷慨常常产生一种掠夺或非法占有财富的热望，以便为赠送厚礼提供钱财。我们还可以看到，许多人做好事主要是想炫示自己的崇高，而不是出自内心的仁慈；这种人并不是真正的慷慨，而是在某种野心的驱使下假装慷慨。这种故意装出来的姿态更接近于伪善而不是慷慨或道德上的善。

上面所定的第三条规则是，在行善中我们应当根据各个施惠对象本身值得施惠的程度而区别对待；我们应当考虑到他的道德品质、他对我们的态度、他与我们关系的密切程度、我们共同的社会纽带，以及他曾对我们有过什么帮助。当然最好是，以上所说的这些条件，一个人全都具备；如果一个人不能全都具备，那么我们就应当对那些具备条件较多或较重要者相应地施予较多的恩惠。

十　五

我们生活中所接触到的那些人并不是十全十美、大智大贤的，假如能在他们身上找到某些类似于美德的东西，那他们就算是做得很不错了。因此我认为，大家肯定会赞成这样一种观点：如果一

个人表现出些许美德，我们就不应该完全漠视他；而一个人越是具有这些比较高尚的美德（谦虚、自制、以及我已经反复解说过的那种公正），就越是值得称赞。我没有提到刚毅，因为一个人如果没有达到十全十美、大智大贤的境界，那么一般说来，其勇敢精神往往是非常鲁莽的；看来更详细地表征好人的是其它那些美德。

关于我们施惠对象的人品，就谈到这里。

至于别人对我们的情感，我们在履行责任时首先务必要求自己做到：我们应当为那些最爱我们的人做最多的事情；但是我们不应当像小孩子那样以情感的炽热程度，而是应当以情感的强韧度和持久性来衡量情感。但是，假如我们已经受了别人的恩惠，所以我们首先要做的不是施惠，而是报答，那么似乎就应当更加勤勉了，因为没有什么比证明自己的感激之情更急迫的责任了。

如果按照赫西奥德所说的，一个人在拮据时向人借了钱，可能的话，还钱时就应当加上利息一并偿还，那么请问，我们对于不期而遇的仁慈，又将如何报答呢？难道我们不应当像肥沃的土地一样，回报的果实大大多于其收受的种子吗？如果我们毫不犹豫地施惠于那些我们希望将来会帮助我们的人，那么我们又该如何对待那些已经帮助过我们的人呢？因为慷慨有两种：行善与报恩。我们是否行善，这可自行选择；但对于一个好人来说，假如他能够在不侵犯其他人的权利的情况下进行报恩的话，则不可知恩不报。

此外，我们对所受恩惠也要有所区分，因为受惠越大，当然责任也就越重。但在作这种判定时，我们应当首先估量其施惠的动机、诚意和心情。因为许多人普施恩惠只是出于一种病态的仁慈，或者是由于一时心血来潮，就像一阵风一样转瞬即逝。这种慷慨

的行为，比起那些根据判断而作出的、经过慎重考虑的善行来，是不值得给予很高的评价的。

但是在行善和报恩中，我们首先必须遵循的一条规则（其它事情也一样）是：所给予的帮助最好是同受助者的个人需要相称。许多人却遵行与此相反的原则：对于某个他们希望从他那里得到最大恩惠的人，即使这个人并不需要他们的帮助，他们也最热心地为他服务。

十　六

但是，假如人们能按照与自己关系的密切程度对每个人都表现出仁慈，那么社会利益和社会公约就会得到最好的保护。

但看来我们应当追溯到它们的最终根源，即“自然”为人类所制定的社会与群体的原则。第一个原则存在于人类的一切成员之间的互相联系中；联系的媒介是理性和语言，它们通过教学、通信、讨论和推理的过程，把人与人联系在一起，使他们结合成一种互助互爱的自然联合体。正是在这一点上，我们已经远远脱离了兽性。我们承认动物可能有勇气（例如，马和狮子），但是我们不承认它们有公正、平等和善良，因为它们没有理性和语言。

因此，这是将人们乃至整个人类联系在一起的最宽泛的纽带。在这条纽带的维系下，“自然”所创造出来供人类共同使用的一切东西，人人都有权利共享；同时，人们还应当明白：虽然根据民法和各项法令已作为私有财产分配给个人的一切东西都应为个人所拥有，而私有财产的拥有者也应遵守上述那些法律的有关规定，但是

看待其他一切东西则应当像希腊谚语所说的："朋友之间一切都是不分彼此的。"[①] 另外，我们发现，诗人恩尼乌斯对那种人类的共同财产也曾下过定义，虽然他只是举了一个例子，但这个原则却是普遍适用的：

"好心地为迷路者带路的人，
就好像用自己的火把点燃他人的火把：
他的火把并不会因为点亮了朋友的
火把而变得昏暗。"

他用这个例子深入浅出地教导我们大家，即使对于陌生人，也应当慷慨地施以那种只是举手之劳且又利人而不损己的恩惠。关于这一原则，我们有以下格言：

"流水谁都可以用"；"任何人都可以借我们的火种"；"给犹豫不定的人出个好主意"。

这种行为，对受者有益，而对施者又没有什么损失。因此，我们应当遵循这些原则，经常不断地对公共福利作些贡献。但是因为个人的财力是有限的，而需要救助的人数是无限的，所以普施恩惠只能按照恩尼乌斯所说的（"他的火把并不会因为点亮了朋友的火把而变得昏暗"）去做，这样我们才能继续保有施惠于朋友的财力。

十 七

此外，在人类社会中亲疏关系也有许多不同的等级。在我们

① 参见：柏拉图的《斐多篇》，279C；亚里士多德的《尼各马可伦理学》，VIII，11。

都是人这种普遍的关系之外，还有同属一个民族、一个部落，以及说同一种语言的那种比较密切的关系，这种关系将人们非常密切地联系在一起；同一个城邦的公民，关系就更密切了；因为他们有许多共享的事物——广场、神殿、柱廊、街道、雕像、法律、法庭、投票权等等，更不要说社交和朋友的圈子，以及与许多人的各种业务上的关系了。

但是一种更密切的社会联系则存在于亲属之间。原本是那种全人类的无限广泛的联系，现在被限制在一个狭小的圈子里。因为生殖本能是“自然”赠与一切生物共同享用的礼物，所以，是基本的联系纽带是夫妻，其次是父母与子女，然后是一切共有共享的家庭。这是公民政府的基础，也可以说是国家的“苗床”。接下来是兄弟姐妹之间的关系，其次是嫡堂（或表）兄弟姐妹之间的关系和嫡堂（或表）兄弟姐妹的子女之间的关系；等到在一个屋檐下已经住不下时，他们就搬出去另建新家，就像开拓新的殖民地一样。接着在这些家庭之间又进行联姻，从中又产生出新的血亲关系；这样一代代地繁衍和分裂出新的家庭，于是就慢慢地形成了国家。血缘通过善意和关爱将人们紧紧地联系在一起，因为具有同一家庭的传统、同一家族祭祀的仪式、同一祖传的墓地，是非常重要的。

但是在一切友好关系中，没有比性情相合、志趣相投的好人所缔结的真挚友谊更高尚更坚固的了；因为事实上，当我们发现另一个人身上有我已详尽地解说过的那种道德上的善时，我们必然会被它所吸引，并与他结为朋友。虽然每一种美德都能吸引我们，使我们爱慕那些似乎具有某种美德的人，但是在一切美德中最能吸

引我们、最能使我们产生爱慕之心的则是公正和慷慨。另外，没有什么比好人之间的性情相合、志趣相投更能引发挚爱和亲善了；因为当两个人理想和兴趣相同时，他们自然会像爱自己一样地去爱对方；结果，就像毕达哥拉斯所要求的那种理想的友谊那样，几个人融为一体。

另一种牢固的友好关系产生于善意的互助；只要这些善意是互相表达的和可以接受的，那些互助的人们就会长期保持一种友好的关系。

但是，当你以一种理性的眼光全面地考察了人与人之间的各种关系之后，你就会发现，在一切社会关系中没有比用国家把我们每个人联系起来的那种社会关系更亲密的了。父母是亲爱的，儿女、亲戚和朋友也是亲爱的，但是祖国则包容了我们所有的爱。因此，如果牺牲自己能对祖国有所助益的话，真正的爱国志士谁会不愿意为国捐躯呢？而那些用各种罪恶的行径分裂祖国的人，那些正在从事[1] 和曾经从事过[2] 颠覆自己国家的阴谋活动的人，真是丧尽天良，可恨之极。

假如我们想要作一比较，以便在我们应负的各种道德责任中分出主次，那么首先是国家和父母；为他们服务乃是我们所负有的最重大的责任。其次是儿女和家人，他们只能指望我们来抚养，他们不可能得到其他人的保护。最后是亲戚，在日常生活中他们往往能与我们和睦相处，而且其中绝大多数人都能与我们同舟共济。

① 指安东尼之流。

② 指凯撒、克洛狄乌斯、喀提林。

因此，首先应当给与以上所提到的那些人以一切必要的资助；但是在友谊中最盛行的则是生活上的亲密无间、劝告、交谈、鼓励、安慰，有时甚至是责备。因性情相合、志趣相投而结成的那种友谊是人间最美好的关系。

十 八

但是在履行所有这些责任时，我们应当考虑谁最需要帮助，如果没有我们的帮助，他自己是否也能够完成。这样，我们就会发现，按照社会关系的各种等级提供帮助与按照情况的轻重缓急提供帮助，这两者往往是不一致的；有些恩惠应当施与某一个人而不是另一个人：例如，在收割时，与其帮助兄弟或朋友，不如帮助邻居；但如果是在法庭上，那么就应当为亲属和朋友，而不是为邻居，辩护了。因此，每履行一次道德责任，都应当将诸如此类的问题考虑一番（而且我们应当养成并保持这种习惯），以便成为善于计算责任的人，能够通过增减准确地平衡责任的收支，确实弄清楚对每个人应尽多大的责任。

但是，无论是医生、将军，还是演说家，不管他们对自己本行业的理论有多了解，如果没有经验和实践的话，就不可能获得巨大的成功；同样，正像我现在所做的那样，诚然可以制定一些履行责任的规则，但是这样重要的事情也需要经验和实践。

履行责任所依赖的那种道德上的善是从那些适用于人类社会的原则中衍生出来的。关于这一点，我们就讨论到这里。

但是，我们必须认识到，虽然我们已经设定了道德上的正直和

道德责任所源出的四种基本的美德，但是，在世人的眼里，凭借一种伟大的、高尚的、不因世俗生活变迁而动摇的精神所获得的成就是最光荣的。所以，当我们想要奚落一个人时，最先滑到舌边的可能是诸如此类的话：

“年轻人，你简直像个娘儿们，而那个
勇敢的女人[①]倒像个男人”；

或者是：

你这个萨马昔斯[②]的儿子，既不流汗
也不流血，却得到了这么多的战利品。”

另一方面，当我们想要赞扬某个伟人时，我们就会设想用更动人的语调歌颂其勇敢而崇高的工作。因此，演说家们都常常提到马拉松、萨拉米、普拉泰亚、德摩比利和琉克特拉，因此我们的科克列斯、德奇乌斯父子、格奈乌斯·西庇阿和普布利乌斯·西庇阿、马尔库斯·马尔采卢斯，以及多得难以计数的其他人，尤其是我们整个罗马民族，都是以勇敢著称于世。另外，从他们的雕像通常都是身着戎装这一事实中可以看出，他们喜爱战场上的荣耀。

十 九

但是，假如在危难时所表现出来的那种高昂的斗志缺乏公正，

① 指克罗利亚(Cloelia)。她是一个罗马姑娘，曾被典作人质，后游泳渡过台伯河逃回罗马。——中译者

② 执掌小亚细亚卡里亚的一条河的女神。据传，凡喝此河水者，肌肤变得娇嫩。——中译者

为了自私的目的而不是为了公众的利益而斗争，这是邪恶的；因为这不仅没有美德的成分，而且其本质上是野蛮的，与我们一切美好的情感大相径庭。所以，斯多葛学派将勇敢正确地界说成“支持正义事业的那种美德”。因此，凡是以背信和诡计而博得勇敢的名声的人不会获得真正的荣誉，因为一切不讲公正的行为都不可能是有德行的。

所以，柏拉图说得好：“不仅一切背离公正的知识应当被称作诡计而不应当被称作智慧，而且即便是临危不惧的勇气，如果它不是出于公心而是出于自私的目的，那也应当被称作厚颜而不应当被称作勇敢。”因此，我们要求勇敢而高尚的人同时也应当是善良和正直的，应当热爱真理，反对欺诈，因为这些品质是公正的核心和灵魂。

但遗憾的是，这种无所畏惧的气魄往往会导致肆无忌惮和过分贪慕权力。正像柏拉图告诉我们的，整个斯巴达民族的性格就是热衷于赢得胜利，同样，一个人越是具有无所畏惧的的气魄，他就越是想成为第一号公民，或者毋宁说是，越是想成为独裁者。但是当一个人开始渴望显贵时，他就很难保持正义所绝对必需的那种公正的态度。结果是，这种人既不愿意使自己受制于辩论，也不愿意使自己受制于任何公众和法律的权威；但他们往往成为社会生活中的行贿者和煽动者，企图用武力谋取最高的权力而成为优胜者，而不是以公正的态度与他人平等相处。但是，越是困难的事情，越要做得堂堂正正，因为一个人如果犯了不公正的错误，是决不可原谅的。

因此，不是伤害他人的那些人，而是阻止这种伤害他人的行为

的那些人，才能被认为是勇敢的。此外，真正而且明达的勇敢者认为人的本性最渴望的那种道德上的善在于行为，而不在于虚誉，他们所注重的是“实”，而不是“名”。我们应该赞成这种观点，因为那种依靠无知暴民的任性胡为而得逞的人不能算是伟人。另外还有，一个人的野心越大，他为了得到虚名就越容易受诱惑而干出不公正的事情。当然了，我们自己究意怎么样，现在还很难说；因为我们很少看到有这样的人，他虽曾历尽艰险，但却不企求荣誉作为对他成功的报偿。

二 十

勇敢而伟大的灵魂首先具有两特性：一是漠视外界的环境；因为这种人相信，只有道德上的善和正当的行为才值得钦佩、企求或为之奋斗，他不应该屈从于任何人、任何激情或任何命运的突变。第二种特性是：当灵魂经受过上面所提到的那种锻炼之后，一个人不仅应当做伟大的、最有用的事情，而且应当做得极其努力和勤奋，甚至甘冒丧失生命和许多使生活过得有意思的物品的危险。

勇敢的这两种特性的一切荣光与伟大，而且我可以补充说，还有它们的一切有用性，都集中于后者；使得人们伟大的原因则集中于前者。因为前者含有使灵魂卓越并且漠视尘世沉浮的因素。判别这种品质有两个标准：(1)是否把道德上的正直看作是唯一的善；(2) 是否摆脱一切激情。因为我们必须同意这样一种观点，这种观点认为，如果一个人具有勇敢和英雄的灵魂，那么他就会对大多数人认为是重大和光荣的事情不屑一顾，而且还会从一些固定

不变的原则出发鄙视这些事情。人生中会遇到许多形形色色似乎很痛苦的事情，要想承受得住这些苦难，就需要有坚强的性格和伟大的志向，这样才能够面对苦难毫不畏缩，绝不动摇，像哲人那样雍容自然。此外，如果说一个人不被恐惧征服却被欲望征服，或一个人不辞劳苦却耽于享乐，这是自相矛盾的。因此，我们不仅应当避免后者，而且还应当谨防对于财富的野心，因为没有什么比"爱财"更能表现出灵魂的狭小和鄙俗的了。一个人没有钱，却能漠视钱财，或者有钱，却能乐善好施，那是最可敬、最可贵的。

正像我以前所说，我们还应当谨防对于荣誉的野心，因为这会剥夺我们的自由。灵魂高尚的人应当不顾一切地去维持自由。一个人也不应当追求军权，而且相反，有时应当谢绝[①]，有时应当辞职[②]。

另外，我们必须使自己不受一切情绪的干扰，不仅不应当有欲望和恐惧，而且还不应当过分地悲痛和欢乐，不应当发怒，这样我们就可以享受心灵的宁静和那种无忧无虑的自在，它们既能导致道德上的稳定，又能导致品格上的端方。但是，曾经有许多人，而且现在还有许多人，为了寻求我所说的那种心灵上的宁静，放弃了公民的义务，退隐村泉。在这类人中有最著名、最杰出的哲学家[③]，以及其他一些认真严谨的、有思想的人[④]，他们无法容忍俗众或当政者的行为。其中有些人还隐居到乡下，以经营自己的私

---

① 比如，西塞罗在其任执政官期满后谢绝连任。

② 比如，苏拉辞去独裁官之职。

③ 例如，柏拉图、亚里士多德、芝诺、毕达哥拉斯、阿那克萨哥拉。

④ 如西塞罗的朋友阿提库斯和马尔库斯·皮索。

产为乐。这种人具有同帝王一样的目标——不缺乏任何生活必需品，不受制于任何权威，享受自由，实际上也就是随心所欲地生活。

二十一

尽管有政治野心的人和我刚才所说的退隐者都有这种欲望，但前者认为，如果他们弄到大量财富，他们就能达到自己的目的；而后者却认为，如果他们满足于他们已有的一点薄产，他们便能达到自己的目的。在这个问题上，这两种思想方法都无可厚非。但隐居生活则比较轻松安全，同时也较少连累或相烦他人，而那些致力于国事或从事伟大事业的人，他们的生涯比较有益于人类，并且比较有助于使他们自己成为伟人和享有名望。

因此，也许应当原谅那些具有非凡天赋、献身于学问的人不参与公共事务；同样，也应当原谅那些因身体不好或以其他更正当的理由而退出政坛以让贤路的人。但是如果有些人没有上面所说的这些理由却鄙视大多数人所敬慕的文武官职，那我认为，这并不值得称赞，而应当被认为是件不光彩的事情。因为，虽然如他们所说的，他们对荣誉看得很淡，认为它没有什么意思，就这一点而言，使人很难不同情他们的态度，但实际上，他们似乎怕吃苦，怕麻烦，而且也许还怕政治上失败会蒙受耻辱。因为有些“在野”的人在行为是上自相矛盾的：他们极端鄙视享乐，却又非常害怕受苦；他们漠视荣誉，却又生怕受辱；甚至他们的这种自相矛盾的行为，也不见得是前后一贯的。

但是，那些天生具有处理公共事务的才能的人应该毫不犹豫地参加公职的竞争，参与指导国事的工作。因为，再没有其他方法能治理一个政府，或表现伟大的气魄了。同哲学家一样，政治家也——甚至也许更——应当具有伟大的气魄，并漠视我常常提到的“外界环境”，如果他们想摆脱烦恼，过一种高尚而平稳的生活，那么他们还应当保持心灵的宁静和无忧无虑的处世态度。这对于哲学家来说比较容易做到，因为他们的生活很少有什么大的波折，他们的需求也较少，即便遇到什么不幸，也不会一落千丈，一败涂地。因此，从事公务的人比隐退的人更容易激动，而且从事公务的人渴求成功的野心更大，这不是没有道理。所以，他们更需要有伟大的气魄和那种无忧无虑的处世态度。

如果一个人要从事公务，那就叫他不要只是想到官职带来的荣耀；而且还要让他保证自己具有胜任此职的能力。同时，叫他注意，不要因为受挫折而轻易地丧失信心，也不要因为有抱负而过分地自信。总之，在从事任何事业之前，必须作好充分的准备。

二十二

大多数人认为，战争的功绩比和平的功绩更伟大。但这种看法需要修正。因为许多人只是出于贪图虚名的野心而去寻求战争的机会。有魄力、有天赋才能的人特别容易出现这种情况；如果他们适应军旅生活，又喜欢打仗，那就更有可能发生这种事情。但是，如果我们愿意正视事实，我们就会发现，有许多和平时期的功绩比战争时期的的功绩更伟大，更光荣。

例如，不管人们如何称赞地米斯托克利（他也是值得称赞的），不管他的名声比梭伦显赫得多，不管萨拉米[1]可以为他最辉煌的胜利作证（这一胜利比梭伦在设立"元老会议"方面所表现出来的那种治国之才更辉煌），然而却不能认为梭伦的功绩不如地米斯托克利显赫。因为地米斯托克利的胜利只是一度有利于国家，而梭伦的工作却具有永恒的价值。因为通过他的立法，维持了雅典人的法律以及他们祖先的各种机构和制度。地米斯托克利很难说出自己对"元老会议"有什么帮助，而"元老会议"却可以公正地断言，地米斯托克利接受过它的帮助；因为那次海战是由"元老会议"指挥的，"元老会议"则是由梭伦创立的。

可以说，保萨尼亚斯[2]和来山得的情况也是如此。虽然人们认为，正是由于他们的功绩，斯巴达才获得其霸权地位，但是这些功绩远远不能和吕库古[3]制定法律和纪律的功绩相提并论。甚至，毋宁说，保萨尼亚斯和来山得有如此勇敢、如此纪律严明的军队，这应当归功于吕库古。就我自己而言，在我少年时代，我并不认为马尔库斯·斯考鲁斯[4]不如盖乌斯·马略[5]，或者，在我从事公

---

① 希腊萨罗尼克海湾的一个岛屿和城市。公元前480年，在这个岛屿附近的海战中大败波斯人，故此次海战被称为萨拉米海战。——中译者

② 保萨尼亚斯（Pausanias，公元前408—前395年在位）：斯巴达的国王。——中译者

③ 吕库古（Lycurgus，公元前9世纪）：斯巴达著名的制定法典者。——中译者

④ 马尔库斯·斯考鲁斯（Marcus Scaurus，约公元前162—约前89年）：罗马元老院贵族党领袖。公元前115年当选为执政官。同年击败阿尔卑斯山几个山民部族，在罗马举行凯旋仪式。公元前112年出使努米底亚王国。——中译者

⑤ 盖乌斯·马略（Gaius Marius，公元前157—前87年）：罗马政治家和将领，曾七次当选执政官。——中译者

职时，我并不认为昆图斯·卡图卢斯[①]不如格奈厄斯·庞培[②]。因为如果国内没有一个运筹帷幄的智囊团，武器在战场上是没有什么用的。因此，阿非利加努斯虽然是一位伟人、一个具有非凡才能的军人，但他摧毁努曼提亚而对国家所作出的贡献也并不比普布利乌斯·纳西卡在同一时期所作出的贡献大，后者虽然当时还没有被赋予官方的权力，但他除掉了提比略·格拉古。诚然，这一行为不完全属于民事的范围，它还带有战争的性质，因为它采用的是暴力。但是，尽管如此，它没有得到军队的帮助，仍然算是一种政治的手段。

有一句诗说出了全部真相，但我听说，恶毒和爱妒忌的人往往对它横加指责。这句诗是：

"武器屈服于长袍；桂冠[③] 屈服于对
文官的赞颂[④]。"

用不着举其他的例子，在我当政时期，武器不是屈服于长袍了吗？当时共和国正处于空前的危境，和平正遭到空前的威胁。但是由于我的警觉和劝告的结果，武器突然从那些最亡命的叛国者手中滑落——心甘情愿地将武器放在地上！什么战争能够达到这种效果？什么胜利能够与此相比？我的儿子，马尔库斯，我可以对你自夸，你应当继承我的光荣传统，而且有义务效仿我的为人处事。甚至格奈厄斯·庞培，一个成功卓著的英雄，也在许多人面前这样称

① 昆图斯·卡图卢斯(Quintus Catulus, 公元前 120—前 60/61 年)：罗马政治家，元老院内保守派贵族党的领袖之一。——中译者

② 格奈厄斯·庞培(Gnaeus Pompey, 公元前 106—前 48 年)：罗马共和国末期的军人、政治家和执政官。——中译者

③ 指胜将的桂冠。

④ 指对西塞罗的赞颂，因为他瓦解了喀提林的叛国阴谋。

赞我,他说,要不是我为国效劳,从而使他有一个庆祝他凯旋的地方,他的第三次胜利就会是徒劳的。

因此,有例为证,文官的勇气并不亚于军人的勇气。而且前者甚至比后者需要付出更大的精力,需要有更伟大的献身精神。

二十三

当然,我们在一个高尚的心灵中所寻求的那种道德上的善是由道义上的力量,而不是由身体上的力量促成的。不过,身体还是应当锻炼的,有了强健的体魄才能办事和忍受苦活时服从判断力和理性的命令。但是,我们的论题——那种道德上的善则完全取决于思想和心灵对它的关注。在这方面,指导国事的文官所提供的服务,其重要性并不亚于指挥战争的武官所提供的服务:战争常常由于文官的治国才能而被避免或终止;有时也因此而宣战。例如,根据马尔库斯·加图的建议和劝告,爆发了第三次布匿战争,而且他的影响左右了这次战争的行为,甚至在他死后也是如此。因此,通过外交途径友好地解决争端比用武力在战场上一决胜负更可取。不过,我们得小心,不要只是为了避免战争而不顾及公众的利益。然而,有一点必须明确,那就是战争的目的只能是为了获得和平,除此之外不应当有任何其他的目的。

但是,要想做到在困难的时候不心烦意乱,不急躁或不惊慌失措,而能像俗话所说的那样,保持心平气和,沉着镇静,不逸出理性的轨道,那就需要一种勇敢、坚毅的精神。

所有这一切都需要有个人莫大的勇气,同时还需要有洞察未

来的聪明才智，这样才能预见将来会发生什么事情，是好事还是坏事，我们在未来可能发生的事件中应该做些什么，决不会弄到只好说："我没有想到会是那样。"

这些活动标志着一种在深谋远虑和智慧方面坚强、高尚和自力更生的精神。而鲁莽地参与打架和与敌人肉搏只是一种野蛮、粗鲁的事情。但当为情形所迫而需要这样做时，我们必须挥剑迎敌，宁死也不能做奴隶，受侮辱。

二十四

至于摧毁和掠夺城市，我认为要特别小心，切不可滥杀无辜和胡作非为。在乱世中，伟人的责任是，挑出那些有罪的人加以惩罚，宽恕大多数群众，并且在每次分配没收来的财产时，坚持一种公正和光明磊落的做法。正像我前面所说的那样，因为有许多人把战争的功绩置于和平的功绩之上，所以，人们也会发现有许多这样的人，在他们看来，冒险躁进的建议似乎比冷静审慎的措施更令人钦佩，更使人激动。

当然，我们在避免危险时决不应当显得畏葸怯懦；但我们也必须注意，不要去冒不必要的危险。那是最有勇无谋的事情。因此，我们在遇到危险时，应当像医生诊治病人一样对待险情：对轻微的病症，医生们一般只用温和的疗法；对危险的重病，他们只好用药性猛烈的、甚至危险的药物。所以，只有疯子才会在天气晴和时祈求暴风雨；聪明人的做法是，当暴风雨来临时，用一切可能的办法加以抵御，特别是当预期如结果成功的话所能得到的好处超过冒

险拼搏所付出的代价时，那就更是如此。

伴随着国家大事的那些危险有时会落到那些处理这些国家大事的人的头上，有时会落到国家的头上。为了将这种事业进行到底，一些人不惜冒牺牲生命的危险，另一些人不惜冒丧失自己的名誉和国人的善意的危险。因此，我们应当是，宁愿危及自己的福利也不愿危及公众的福利，宁愿名誉受损也不愿其它的一切利益[①]受损。

可是，也有许多人，他们不仅愿意为国家慷慨解囊，而且还愿意为国捐躯，却不愿意丝毫损害自己的个人荣誉——即便国家的利益需要他们作出这种牺牲，他们也不愿意。例如，卡利克拉提达斯在伯罗奔尼撒战争中指挥斯巴达海军，打了许多大胜仗，最后却因为不肯听从别人的劝告将舰队从阿吉努赛列岛撤出以免与雅典人交火，而前功尽弃。他对劝告他的那些人的回答是："斯巴达人如果失去一支舰队，还可以再建立一支；但他撤退的话，势必会给自己的荣誉造成无可挽回的损失。"不过，这一次失败对斯巴达的打击还不算最大，最惨的是另一次失败：克勒翁布罗图斯[②]因为怕别人说自己尿就不顾后果地与埃帕米农达斯[③]决战。结果，斯巴达一败涂地。

昆图斯·法比乌斯·马克西穆斯就稳重得多了！关于他，恩尼

---

① 比如，国人的尊敬和善意；生命、自由和对幸福的追求；国家的存在及其带来的一切好处。

② 克勒翁布罗图斯(Cleombrotus)：保萨尼亚斯的儿子，斯巴达的国王(公元前380—前371年)。——中译者

③ 埃帕米农达斯(Epaminondas，？—公元前363年)：底比斯的将军和政治家。——中译者

乌斯曾写有这样的诗句：

“一个人——也只有他——用‘拖延’收复了国土。

丝毫不把自己的名誉放在国家的安危之前；

因此，他的美名光焰四射，流芳千古。”

在政治生活中，同样也应当避免犯这种错误[1]。因为有些人怕得罪人，不管自己有多好的意见，也都不敢坦率直言。

二十五

要想担任政府公职的那些人不应当忘记柏拉图所说的两条戒律：第一条，要一心只考虑人民的利益，不计较个人的得失，使自己的一切行为都符合于人民的利益；第二条，要顾全国家的整体利益，不要只为某一部分人的利益服务而辜负其余的人。政府的行政部门应当像信托事务管理局一样，总是为委托的一方而不是为受托的一方着想。那些只关心一部分公民的利益而漠视另一部分公民的利益的人，把危险的因素——意见分歧和派系斗争——引入政府的文职机关。结果是，某些人是民主派的忠实支持者，另一些人是贵族派的忠实支持者，很少有人关心整个民族的利益。

由于这种党派精神，在雅典曾出现激烈的斗争[2]，在我们自己的国家不但曾发生冲突[3]，而且还爆发兵连祸结的内战[4]。凡是爱

---

① 即为了个人的荣誉，牺牲公众的利益。

② 自从伯里克利死后。

③ 例如，喀提林阴谋。

④ 马略和苏拉，凯撒和庞培的内战。

国的、勇敢的、适宜于担任国家领导职务的公民都会以厌恶的心情避开这种事情。他们会毫无保留地献身于国家，不在乎自己的影响和权力，心目中只有整个国家和全体公民的利益。此外，他们不会无根据地指控任何人而使其遭人憎恨或蒙受耻辱，但是他们会不惜任何损失以坚持正义和诚信，不管损失有多大，也不会背弃正义和诚信，甚至面对死亡也在所不惜。

当然了，拉选票、争官职是一种最卑劣的习俗。有关这一点，我们可以在柏拉图的著作中看到一种很好的想法。他说："两个候选人为取得治理国家的权力而相互竞争，就像水手们为争当舵手而吵架一样。"而且他还制定了这样一条规则：我们应当只是把那些拿起武器反对国家的人看作敌人，而不应当把那些力图按自己的方案治理国家的人看作敌人。普布利乌斯·阿非利加努斯和昆图斯·梅特卢斯就是持这种态度，他们虽然政见不同，但彼此之间绝不敌视。

我们也不要听那些人的话，他们认为一个人应当对他的政敌大发雷霆，以为这样才能显示出一个人的魄力和勇气。因为没有什么比谦恭和克制更值得称赞、更能体现出一个杰出伟人的品性的了。的确，在自由的民族中(那里在法律面前人人享有平等的权利)，我们必须学会和蔼待人和所谓"心平气和"的处世态度，因为，如果有人在不适当的时候打扰我们，或提出些不合理的要求，我们就发火，那么，我们就会养成一种乖戾、暴躁的脾气，这不但对自己的身体健康不利，而且还遭人忌恨。不过，虽然温厚和克制是值得称赞的，但我们还必须懂得，适当的严厉对国家有好处，因为如果没有这种适当的严厉，政府就不可能得到很好的治理。另一方面，

假如必须予以惩罚或谴责，那也不要进行侮辱；应当考虑到国家的利益，予以惩罚或谴责的人不要只图个人一时的痛快。

我们还应当注意，不要罚不当罪，不要某些人犯过失就惩罚而另一些人犯同样的过失甚至连问都不问就过去了。在执行处罚时，最要紧的是不能有丝毫的怒意。因为在愤怒的情况下执行处罚，决不可能遵守那种恰如其分的中庸原则——施罚既不过重也不过轻。亚里士多德学派的人赞成——而且非常明智地赞成——这种中庸之道，但我感到奇怪的是，他们竟然称赞愤怒，并且告诉我们说，愤怒是“自然”出于好意而赠予我们的一个礼物。因为，事实上，无论在什么情况下都应当杜绝发怒。人们希望的是，当政者应当像法律一样，施加惩罚是为了伸张正义而不是为了泄私愤。

二十六

还有，当我们走红运，事事如愿以偿时，切不可忘乎所以，盛气凌人。因为成功时趾高气扬与遭厄运时悲观丧气一样，都是一种浅薄和脆弱的表现。而在任何情况下都保持一种平静的心情、恒定的态度和同样的面孔，则是一件好事。历史告诉我们，苏格拉底的特点就是这样，盖乌斯·莱利乌斯也是如此。我觉得，马其顿国王腓力虽然在功绩和名声上不如他的儿子，但在谦和与文雅方面则超过他的儿子。因而，腓力始终是伟大的，而亚历山大却常常被认为很卑劣。所以，有人提出这样的忠告：“地位越高，越应当低着头走路。”帕奈提奥斯告诉我们，他的弟子和朋友阿非利加努斯常说：“当马匹因经常参加战斗而变得桀骜不驯时，它们的主人就把

它们交给驯马师去训练，以便使它们变得比较温顺，易于驾驭；同样，人由于成功而变得狂傲和过于自信时，也应当对他们进行教育和开导，使他们懂得人事的易变和命运的无常。”

另外，我们越是成功，就越应当设法寻求朋友们的忠告，越应当重视他们的意见。在这种情况下，我们还应当警惕，不要听信谄媚者的奉承之言，不要为他们的媚言所迷惑。因为人在这种时候很容易欺骗自己，常常误以为自己是完全值得这样称赞的。在这种心态的支配下，人就会产生许许多多错觉，这时他就会自以为了不起，忘乎所以，干出极其愚蠢的错事，从而使自己身败名裂，为世人所耻笑。

这个题目就谈到这里。

现在让我们回到原来的问题——我们必须认定，掌理国事的那些人所从事的是最重要、最能显示出勇气和魄力的活动，因为这种公务活动范围最广，涉及绝大多数人的生活。但是，即使在退隐者之中，也曾有过，而且现在仍然有许多高尚的人，他们致力于重要的探究或从事于最重要的事业，而且还与世无争，只是干自己的事情；或者说，他们过着一种介于哲学家与政治家之间的生活，满足于经营自己的私产——不是不择手段地积累财富，也不是不让亲属们分享，相反，如果有必要的话，他们还拿出自己的财产去济助朋友或捐献给国家。首先，只能用诚实的手段获取财产，不能采取不诚实的或欺诈的方法；其次，应当用智慧和通过勤俭节约来增加财产；最后，应当使自己的财产为尽可能多的人所享用（只要他们是应该得到帮助的），应当用于慷慨济助，而不应当用于奢侈淫逸。

遵守这些规则，一个人就可以活得高尚、尊严和自主，而且对所有人都很真诚，富有爱心。

二十七

我们接下去要讨论道德上的正直的最后一个方面。我们发现，这方面道德上的正直有体谅和自制，可以说，它们给与生活以一种光泽；它也包括节制、彻底抑制一切激情，以及做什么事情都要适度和稳重。这一节另外还包括拉丁文中可以称之为 decorum（恰当）的那种东西，因为它在希腊文中被称作 πρέπογ。[①] 从本质上说，它与道德上的善是不可分的，因为凡是恰当的都是有德行的，凡是有德行的都是恰当的。道德与恰当之间的区别只可意会，不能言传。因为，无论是什么样的恰当，只有当预先存在着道德上的正直时，它才能表现出来。所以，不仅在我们现在要讨论的道德上的正直的这个方面，而且在前面所讲的三个方面，都清楚地表明了什么是恰当。例如，推理和说话有条有理、做什么事情都经过仔细考虑、看出每一件事情的真相并坚持真理——这就是恰当。相反，出差错、看不出真相、犯错误、入歧途——这就是不恰当，而且不恰当到神经错乱和丧失理智的程度。一切公正的事情都是恰当

① 西塞罗试图把 πρέπογ 译作 decorum。decorum 的意思是：在言谈、行为、衣着等方面，对事物的合情合理性，即对内在情感或外在形态的恰当性的一种鉴赏。πρέπογ 很难用拉丁文词来表达；同样，decorum 也很难译成英语。在这里，decorum 这个词作为形容词译作“proper”（恰当的、适当的、得体的”，作为名词译作“propriety”（恰当、适当、得体）。

的；一切不公正的事情，像一切不道德的事情一样，都是不恰当的。

恰当与刚毅也是类似的关系。凡是以男子汉的气概和勇气做出来的事情似乎都同男子汉相称，因而是恰当的；凡是以相反的方式做出来的事情既是不道德的又是不恰当的。

因此，我所说的恰当属于道德上的正直的每一方面；它与各种主要美德的关系非常密切，这完全是不证自明的，无需任何深奥的推理过程就能看到这一点。因为，在每一种道德上的正直的行为中都可以觉察到有某种恰当的因素；这种因素与美德在实践上很难区分，但在理论上是比较容易区分的。正像一个人的俊美是与健康不可分的，我们现在所说的这种恰当，虽然事实上与美德完全搀和在一起，但在思想上和理论上仍然是可以与美德区分开来的。

此外，恰当可以分为两类：(1)我们认为有一种一般性的恰当，它见之于作为一个整体的道德上的善；(2)在这种恰当之下还有另一种特殊类型的恰当，它属于道德上的善的某些方面。前者通常大致上被定义为："恰当是那种与人的优越性相一致的东西，正因为人具有这种优越性，所以他的本性不同于其它动物的本性。"至于后者，则通常被定义为与"自然"相一致的那种恰当，其中显然包括节制和自制，以及某种绅士风度。

二十八

我们可以从诗人们[1]所企求的那种恰当中推断出以上所说的

① 此处是指诗剧作者。——中译者

是恰当的通常含义。关于那个结论，我还要在另一部著作中加以论述。现在，我们说的只是诗人们所注意到的那种恰当，即一切言辞或行为都应当与个人的品性相吻合。比如说，如果埃阿科斯或米诺斯[①]说：

"只要他们害怕，就让他们恨去吧"，

或者：

"父亲本身就是其孩子的坟墓"，[②]

那似乎是不恰当的，因为我们知道他们都是正派人。但是当阿特柔斯[③]说出这些台词时，却博得了全场热烈的掌声，因为它们符合人物的品性。根据个人的品性，每个人物究竟什么样的台词恰当，这要由诗人们来确定；但是"自然"却亲自赋予我们一种出类拔萃的品性，使我们远远超过其它一切动物，所以，我们必须根据这种品性来确定恰当所要求的东西。

因此，诗人们总是注意观察形形色色的人物，赋予所有的舞台角色——甚至包括坏人——以恰当的言辞或行为。但是，"自然"指派给了我们坚定、节制、自制和体谅他人的那种角色；"自然"还教导我们，应当注意自己对同胞的态度和行为。因而我们可以清楚地看到这种恰当的适用范围有多广，它不仅包括那种道德上的正直所必不可少的、一般性的恰当，而且还包括见之于美德的各别

---

① 米诺斯(Minos)：希腊神话中克里特国王，宙斯和欧罗巴的儿子。许多神话都把他描写成一位贤明公正的国王。——中译者

② 诗人阿克齐乌斯借阿特柔斯之口说出的诗句。阿特柔斯杀死堤厄斯忒斯的儿子们，并宴请他吃他们的肉。——中译者

③ 阿特柔斯(Atreus)：迈锡尼国王，珀罗普斯和希波达弥亚的儿子，阿伽门农和墨涅拉俄斯的父亲，许多神话中的主人公。——中译者

分支的、特殊的恰当。因为，正像四肢匀称的形体美因身体的各个部分和谐、优美地结合在一起而引人注意，使人悦目一样，在我们的行为中闪现出来的这种恰当，同样也会因为它强加于每一言行的那种条理、一致和自制而赢得同胞们的赞赏。

因此，我们在同人们打交道时，对所有的人——不仅对最优秀的人，而且还对其他的人——都应当表示我几乎可以称之为尊敬的那种心意。因为漠视公众的意见不仅意味着傲慢，而且还意味着完全缺乏原则。在一个人与其同胞的关系上，公正与体谅也是有区别的。公正的职能是不错待其同胞，而体谅的职能则是不伤害他们的感情；在这一点上最能看出恰当的本质。

通过以上的解说，我想，我们称之为恰当的那种东西的性质已经很清楚了。

此外，关于源出自恰当的责任，它指导我们去做的第一件事情就是与“自然”保持和谐，忠实地遵守其规律。如果我们把“自然”当作指南加以遵循，那么我们就永远不会误入歧途，但是我们还应当追求对事理明确透彻的认识（智慧）、适合于促进和巩固社会的力量（正义），以及坚强和勇敢的精神（刚毅）。不过，恰当的本质则见之于我们现在正在讨论的那方面美德（节制）。因为，只有当它们与“自然”的规律一致时，我们才能赞许那些不仅是躯体上的，而且更多是精神上的活动。

现在我们发现，精神的基本活动有两种：一种力量是欲望，它促使一个人忙这忙那；另一种力量是理性，它教导并解释什么事情应该做，什么事情不应该做。结果是，理性指挥，欲望服从。

二十九

另一方面，干什么事情都不应当过分仓促或草率；我们也不应当去做任何自己说不出充足理由的事情。实际上，这两句话就是责任的定义。

此外，必须使欲望服从理性的管束，既不能让它跑在理性的前面，也不能让它没精打采或懒懒散散地落在理性的后面。但是，人们应当保持心灵的宁静，不为一切情欲所动。结果，坚强的性格和自制就会放出绚丽的光彩。因为欲望一旦冲出樊篱，比如说，像脱缰的野马，无论是因为企求还是因为厌恶，不受理性的控制，它们显然会无法无天，放荡不羁；因为它们桀骜不驯，拒绝服从理性的管束，而按照"自然"的规律，它们则受理性的管辖。这种欲望不但扰乱心灵，而且还会使身体失调。我们只要看看人们在勃然大怒或感情激越或惊恐不安或欣喜若狂时的脸色和样子就已经够了：这时，他们的面容、声音、动作和态度全都变了。

从上述这一切情形——我们再回过头来讨论责任——我们可以看出，必须控制和平息一切欲望，我们必须作出最大的努力，克制自己不要凭一时的冲动或随随便便地做出任何未经仔细考虑的事情。因为，"自然"把我们带到这个世界上来，并不是要我们做起事来好像是游戏人间似的，而是要我们认认真真地做事，要有某种比较严肃而重要的追求。当然，我们可以酷爱运动或喜欢开玩笑，但是这种爱好应当像享受睡眠或其他各种形式的休闲一样，只有在严肃认真地完成了自己的工作之后方才可以这样做。此外，开

玩笑也不可以过分或太放肆，而是应当文雅而有风趣。因为，正像我们不允许孩子们嬉戏无度，只可在不违背善良行为的范围内享受自由一样，所以我们即使在开玩笑时，也应当让纯真的本性闪射出光芒。一般说来，玩笑有两种：一种是粗俗的、无礼的、恶意的、下流的；另一种是高雅的、温文的、聪慧的、风趣的。关于后一种玩笑，不仅在普劳图斯的作品和古老的雅典喜剧中有许多，而且在苏格拉底学派的哲学著作中也有不少；另外，我们还看到过许多出自诸多人之口的妙语荟萃——例如，大加图编的《格言集》。因此，区别玩笑的高雅与粗俗是很容易的：一种玩笑，如时机适宜（例如在精神放松时），则适合于最尊贵的人；另一种玩笑，如题材猥亵，言辞污秽，那么对任何正人君子都是不合适的。

所以，开玩笑也必须有分寸，应当小心不要过分，不要忘乎所以，干出某种不光彩的事情。但是，譬如说，体育运动和狩猎就是有益于心身的正当娱乐。

三 十

但是，每当我们研究责任问题时，我们必须搞清楚人的本性究竟在多大程度上优越于牛和其它牲畜的本性：后者除了在本能的驱使下寻求肉体上的快乐之外，别无其他思想；但人心却是由学习和思索来滋养的；人总是或者在探究，或者在行动，他沉迷于视听方面的快乐。而且，即使一个人比一般人更喜欢肉体上的快乐，当然，假如他并不是完全与野兽处于同一水平上（因为有些人名义上是人，实质上却不是）——也就是说，如果他有点儿太容易为享乐

所诱惑，那么，不管他如何为了享乐而疲于奔命，他也会隐瞒这一事实，而且因为怕难为情而掩饰自己的欲望。

由此可见，肉体上的快乐完全有悖于人的尊严，我们应当鄙视并摈弃这种快乐；但要是有人认为肉体上的满足也有某种价值，那么，他就必须把这种嗜好严格地控制在适当的范围内。因此，一个人应当根据其健康和体力方面的需要，而不应当根据享乐方面的需求，来安排自己的物质生活，购置各种使生活得以舒适的设备和食物、衣服等生活必需品。只要我们没有忘记我们本性的优越性和尊严，我们就会认识到沉湎于穷奢极侈是多么错误，过一种节俭、克己、朴素和严肃的生活是多么正确。

我们还必须认识到，“自然”似乎赋予我们两种本性；一种是普遍的本性，它起因于这样一个事实，即我们都有理性和那种使我们凌驾于动物之上的优越性。从这种本性衍生出一切道德和恰当，并且依靠这种本性才能用合理的方法搞清楚我们的责任。另一种本性是分配给各个人的特殊的本性。就身体禀赋而言，就有很大的差别：我们可以看到，有些人跑步的速度特别快，有些人摔跤的力气特别大；就人的外貌而言也是如此，有些人长得很魁梧，有些人长得很秀气。就性格而言，更是五花八门。卢西乌斯·克拉苏和卢西乌斯·菲利普斯非常风趣；卢西乌斯的儿子盖乌斯·凯撒比他们还风趣，并且更多地体现在做学问方面。与他们同时代的马尔库斯·斯考鲁斯和马尔库斯·德鲁苏斯(小)，特别严肃；盖乌斯·莱利乌斯常常欢饮无度；而他的密友西庇阿却有更远大的理想，过一种比较俭朴的生活。历史告诉我们，在希腊人中，苏格拉底很有吸引力，很风趣，是一位和蔼的健谈者；他是希腊人所谓的那种“假装

无知者”——在每次谈话中，他都佯装无知，向对方请教，然后对对方的智慧表示钦佩。相反，毕达哥拉斯和伯里克利虽不取悦于人，却权势显赫。我们知道，迦太基将军中的汉尼拔和我们罗马将军中的昆图斯·马克西穆斯都很精明，很会隐瞒自己的计划，遮盖自己的踪迹，掩饰自己的行动，布设圈套，先发制人。在这方面，希腊人认为地米斯托克利和菲勒的贾森最为杰出。梭伦特别机智，为了使自己的生命比较安全，同时也是为了更好地为国效劳，他曾装疯卖傻。

另外有一些人却与这种秉性大相径庭，他们坦诚，直率，认为无论做什么事情都不应该采用诡诈的手段或背信弃义。他们热爱真理，憎恨欺骗。另外还有一些人，只要他们能达到自己的目的，什么事情都可以做，什么人都可以去奉承。我们知道，苏拉和马尔库斯·克拉苏就是这种人。据说，这类人中最狡猾、最坚忍的是斯巴达的来山得。而卡利克拉提达斯的性格正好相反，他继来山得之后任舰队司令。因此我们发现还有另一种人，不管他的地位有多显赫，在社交上总是谦卑得使自己看起来像一个很普通的人。我们在卡图卢斯（卡图卢斯父子）身上就可以看到这种谦和的态度，还有昆图斯·穆丘斯·曼西亚也是如此。我听老人们说，普布利乌斯·西庇阿·纳西卡也老于此道；但是，另一方面，他的父亲——此人曾对提比略·格拉古的邪恶行为加以惩罚——在社交上却没有这种谦和的态度〔……〕，而且正因为这一事实，他成了一个伟大的、有名气的人物。

另外还有各种各样多得不计其数的性格类型，它们全都是无可訾议的。

三十一

但是，每一个人都应当坚决把握住自己特殊的禀赋（只要它们只是特殊的而不是邪恶的），以便更容易做到我们所探讨的那种恰当。因为，我们不应当违背人性的一般规律，但是，在维护这些规律时，我们也得顺应自己特殊的个性；即使另外还有更好、更高尚的职业，我们也应当从事最适合于自己本性的职业。因为与自己的本性较量，或向着不可能达到的目标努力，是徒劳无益的。从这一事实中我们可以更加清楚地看到上面已经解释过的那种恰当的本质，因为，正如俗话所说，凡是“违背本性”——即正好与一个人的天赋相反——的事情都是不恰当的。

假如世界上果真有恰当这种东西，那么它只能是我们整个生命历程中以及一切各别的行为上的始终一贯性。而且，一个人不可能通过模仿他人的人格特征和消除自己的人格特征的方法来保持这种始终一贯性。因为，正如我们应该说自己本国的语言，以免像有些人，讲话中老是夹杂些希腊字，把自己弄得不伦不类、非常可笑一样，我们也不应当把任何异质的东西引入自己的行为或全部生命之中。的确，这种性格的差异很重要，它可以使自杀对于某个人来说是一种责任，而对于另一个人来说（在相同的情况下）却是一种罪恶。马尔库斯·加图发觉自己所处的困境与那些在非洲向凯撒投降的人所处的困境有什么不同？然而，如果他们自杀，也许他们就会受到谴责，因为他们的生活方式本来就不太严谨，他们的性格本来就比较柔顺。但是加图生来就具有一种令人难以置信

的坚强性格，并且始终如一地发扬光大自己的这种秉性，坚定不移地忠实于自己的理想和既定的信念；对他来说，与其看暴君的脸色，还不如死了呢。

攸利赛斯[①]在长途漂泊期间甚至忍受伺候女人的屈辱（如果喀耳刻[②]和卡吕普索[③]可以称为女人的话），而且对所有人都低声下气，谦恭有礼，这需要有多大的忍耐力啊！到家之后，他为了最终达到自己想要达到的目的，甚至忍受男女仆人对他的侮辱。如果是埃阿斯，以他的性格，宁愿死一千次，也不愿忍受这种侮辱！

如果我们对以上这种情况加以考虑，我们就会明白：好好权衡自己特有的性格特征，对它们加以适当的调整，以及不要设法使自己也具有他人的性格特征，乃是每一个人的责任。因为一个人的性格越是独特，它就越是适合于他。

因此，每一个人都应当恰如其分地估量自己的天赋才能，而且不但要看到自己的长处，还要看到自己的短处；在这方面，我们不应当让演员显得比我们更实事求是，更明智。他们并不是选择最好的剧本，而是选择最适合于发挥他们才能的剧本。那些主要靠自己的音色吸引观众的演员选择关于后辈英雄和墨多斯等题材的剧本；那些比较注重于动作的演员选择关于墨拉尼珀和克吕泰涅斯特拉等题材的剧本；我记得鲁庇利乌斯，他总是演关于安提俄珀

① 攸利赛斯(Ulysses)：神话中的伊塔刻岛国王，莱耳忒斯和安提克勒亚的儿子，《伊利亚特》和《奥德赛》两大史诗中的主人公。——中译者

② 喀耳刻(Circe)：神话中的埃亚岛上的女巫师。——中译者

③ 卡吕普索(Calypso)：俄古癸亚岛的神女。她俘获尤利西斯，后者在岛上留居七年。——中译者

题材的剧本，伊索配斯很少演关于埃阿斯题材的剧本。演员在选择自己在舞台上的角色时已经注意到了这一点，一个聪明人在选择自己在人生舞台上的角色时为什么不这样做呢？

因此，我们应当致力于最适合自己去做、最能发挥自己特长的工作。但是，如果有时环境迫使我们去做某种与自己志趣不合的事情，那么，我们也应当尽心尽力地去做，这样即使做得不算恰当，至少也可以尽量少犯错误；我们不必硬是要达到卓越的程度，“自然”没有赋予我们这种卓越的才能，我们只要能努力改正自己的缺点就行。

三十二

除了上面提到的这两种本性[①]之外，还有第三种本性，这种本性是某种机遇或某种环境强加于我们的，另外还有第四种本性，这种本性是我们自己经过慎重的考虑之后选取的。王权、军令、高贵的门第、官职、财富、权势，以及与此相反的卑贱穷苦，都依赖于机遇，因此都是受环境控制的。但我们自己究竟愿意扮演什么角色则取决于我们自己的自由选择。所以，有人研究哲学，有人研究民法，还有人研究雄辩术；而至于美德本身，各人的选择也不尽相同，这个人喜欢突出这种美德，那个人喜欢突出那样美德。

其父辈或祖先在某一领域成就卓著的人，往往力求在同一行当中出群拔萃：例如，普布利乌斯·穆丘斯的儿子昆图斯学法，保卢

① 即普遍的本性和个人的本性。

斯的儿子阿非利加努斯从军。他们不但各自继承了父亲的某些卓越才能,而且自己也很有才华;例如,阿非利加努斯不但在军事上功勋卓著,而且还擅长雄辩。科农[①]的儿子提摩图斯也一样:他不但军事上的声誉不亚于其父亲,而且在文化和智力上还享有盛名。不步父辈的后尘而另外选择自己的事业也是常有的事。而那些虽出身贫寒却志向远大的人,在事业上则往往取得巨大的成功。

因此,我们在探讨恰当的本质时,应当对所有这些问题作周密的考虑;但是我们首先得决定要做什么人和什么样子的人,这一辈子要从事什么职业。这是世界上最难的问题。因为,我们每个人都是在自己判断力最不成熟的早年时期根据自己的特殊爱好来选定自己终身职业的。因此,我们在成熟到能够确知什么职业最适合于自己之前已经在从事某种终身职业了。

因为我们不可能都有赫耳枯勒斯[②]的经验,虽然我们可以在色诺芬的著作中看到普洛狄库斯对这种经验的描述:"赫耳枯勒斯刚进入青年时期('自然'指定这一时期为每个人选择自己人生道路时期),便离开家乡到了一个荒凉的地方。在那里他看到有两条路,一条是享乐之路,一条是美德之路。于是,他就坐下来,考虑了很长时间,不知走哪条路好。"这种事情也许会发生在"朱庇特[③]的后代"——赫耳枯勒斯身上,但决不会发生在我们身上,因为我们每个人都效法自己所喜欢的楷模,所以我们不得不选定从事他们的职业。但是通常说来,我们由于耳濡父母的教诲,深受他们的影

① 科农(Conon,? —公元前392年):雅典的海军统帅。——中译者

② 赫耳枯勒斯(Hercules):希腊神话中的英雄。——中译者

③ 朱庇特(Jupiter):罗马的天神。——中译者

响，以至于必然会仿效他们的生活方式和习惯。其余的人则随公众意见之大流，选择大多数人认为最有吸引力的职业。但是另外还有一种人，他们或则由于幸运，或则由于天赋才能，虽没有父母的指引，却走上了正确的人生道路。

三十三

有一种人非常罕见：他们或具有卓越的天赋才能，或受过极好的教育，因而有特异的文化素养，或者两者兼而有之，而且他们也有时间仔细考虑自己究竟更喜欢从事哪种终身职业；经过这种慎重考虑之后所作出的决定肯定完全适合于每个人自己的天赋。因为，正像上面所说的，我们试图从每个人的禀赋中发现他最适合于干什么；我们不仅在确定个别的行为时需要这样做，而且在选择整个人生的道路时也需要这样做；后者必须更加谨慎，以便终身无悔，在履行任何责任时不会犹豫不决。

但是，既然对择业影响最大的因素是本性，其次是命运，所以我们在选定自己的终身职业时当然必须考虑这两个因素；不过，在这两者之中，应当更重视本性。因为本性比命运要稳固得多，命运与本性发生冲突就像凡人与女神较量。因此，如果一个人已按照自己的那种本性(即，他的较好的本性)制定了他的整个人生计划，那就让他始终如一地做下去——因为这就是恰当的本质——除非他后来突然发现自己选错了职业。如果发生这种情况(这种情况是很容易发生的)，他就必须改变自己的职业和生活方式。如果环境有利于这种改变，那么做起来比较便当。如果环境不利于这种

改变，那么就得一步一步地慢慢来，就像当友谊变得不再令人愉悦或值得保持时，一点一点地疏远比一下子断交更恰当（聪明的人就是这么认为的）一样。而且，一旦我们改变了自己的职业，我们也应当尽可能讲清楚，自己这样做是有充分理由的。

虽然我刚才说过，我们应当步父辈的后尘，但也有例外：第一，我们无需效法他们的缺点；第二，我们无需效法某些其他的东西，如果我们的本性不允许这种效法的话；例如，大阿非利加努斯的儿子（即收养保卢斯的儿子小阿非利加努斯的那个西庇阿），由于健康上的原因，在许多方面就不能像他的父亲（大阿非利加努斯）效法他的祖父那样效法他的父亲。另外，如果一个人既没有能力在法庭上审案，又不能以其口才吸引群众，或指挥打仗，那么他仍有责任实践其他那些力所能及的美德——公正、真诚、宽厚、稳健、自制——这样他的其他方面的缺陷就可以不太明显了。但是，父亲给孩子留下来的最宝贵的遗产则是美德令名，它比任何遗留下来的财富更珍贵；玷污这种名声应当被看作是一种罪孽，一种耻辱。

三十四

因为人生的各个时期都有其不同的责任，有些属于青年，有些属于中年或老年，所以还应当说一说这种区别。

年轻人的责任是尊敬长辈，与他们中的佼佼者结成忘年交，以便受惠于他们的忠告和影响。因为年轻人缺乏经验，需要老年人的实用性智慧加以扶持和指导。人生的这一时期最重要的是防止淫荡，在心身两个方面锻炼自己的吃苦精神和耐力，以便日后在军

队或行政部门里能坚定地履行繁重的责任。甚至当他们想轻松一下头脑而行乐时，他们也应当谨防无度，牢记节制之道。如果年轻人甚至在作乐时也愿意让老年人参加，那就更容易做到有节制了。

另一方面，老年人看来应当减少体力劳动；其实，他们的精神活动应该增加。他们应当尽可能以其忠告和实用性智慧为朋友和年轻人服务，尤其是为国效劳。老年人最重要的是要防止变得衰颓懒散；虽然任何年纪的人奢侈都是不好的，但是老年人奢侈尤其令人厌恶。如果不但生活奢侈，而且还纵欲，那更是加倍的邪恶。因为这样做不仅玷污自己的名声，而且还会使青年人更加厚颜无耻。

在这一点上，似乎还可以讨论一下行政长官、本国公民和外国人的责任。

一个行政长官特别要记住的是，他代表国家，他的责任是维护国家的荣誉与尊严，执行法律，使所有的公民都享受到法律所赋予他们的权利，不忘记所有这一切都是国家托付给他的神圣职责。

公民首先应当在私人关系上与同胞平等相处，既不奴颜婢膝，也不飞扬跋扈；其次，在有关国家的事情上，应当为它的太平和荣誉而努力；因为这样的人总是为人们所尊敬，并且被称为好公民。

至于外国人或外侨，他的责任是严守自己的本分，不打听别人的事情，在任何情况下不干涉别国的内政。

在这方面，我想，当我们探讨对于各种人、各种情况和各种年龄来说什么是恰当的这个问题时，我们就会很清楚地看到自己的责任。但是最恰当的莫过于在一切行动和计划的构想上都保持前后一贯。

三十五

但是我所说的恰当，本身也体现在每一行为、每一言辞上，甚至还体现在身体的每一动作和姿态上。外表上可以看得到的恰当有三种因素——美观、得体和风雅。这些概念很难用语言来表达，但是我认为，只要能领会它们的意思就行了。在这三种因素中，也包括了我们对自己周围的那些人的好的意见的关切。因为这些原因，我还想就这种恰当再说几句。

首先，“自然”似乎有一个绝妙的建构我们身体的方案。我们的脸和体形一般说来外观还不错，所以她就把它们放在人人都能看得见的地方；但是身体的某些只是供我们用来满足“自然”需要的部分，由于其形象不雅，她就将它们遮盖起来，不让别人看到。人之所以知道害羞，就是因为注意到了“自然”的这种精巧的设计；所有神经正常的人都把“自然”所要隐藏的部分掩盖起来，不为他人所见，并且还努力克制自己，尽量不让人知道自己对于“自然”要求的反应；至于身体上只是用来满足“自然”需要的那些部分，无论是那些部分本身还是它们的功能，他们都避免直呼其名。执行这些功能——如果只是在私下执行——并不是不道德的事情，但放在嘴里说却是下流的。因此，无论是公然淫亵还是用粗鄙的言词提到这种事情都是猥秽的。

我们不要去理会那些犬儒学派的人（或某些名义上是斯多葛学派而实际上却是犬儒学派的人），他们指责并嘲笑我们把仅仅是提到某些并非不道德的行为视为可耻，而对其他一些不道德的事

情却直言不讳。例如，抢劫、欺诈和通奸是不道德的行为，但提及它们却不算粗鄙。婚后生儿育女是有道德的行为，但说这种事情却成了猥亵的。他们还举出其它许许多多类似的论据来攻击羞怯。但是，不要去理睬他们，让我们遵循"自然"，避开一切玷污我们耳目的东西。因此，无论是走站坐躺，一言一行，一举一动，我们都要保持我们所说的那种"恰当"。

在这些事情上，我们尤其要避免两个极端：我们的言行既不应当娇柔，也不应当粗鲁。我们当然不应当接受这样一种看法：这一规则只适用于演员和演说家，不能约束我们。说到舞台上的人，由于传统的规矩，他们养成了这样一种谨慎的习惯：演员上台演出都得穿内裤，以防万一不小心出丑，露出不该露出的部分。按照我们自己的习俗，已长大成人的儿子不能与父亲一起洗澡，女婿不能与岳父一起洗澡。因此，我们必须遵守这种关于羞耻的规则，尤其是当"自然"教导我们这样做时，更应如此。

三十六

另外，美有两种：一种主要是娇柔，另一种主要是庄严。我们应当把娇柔看作是女人的属性，把庄严看作是男人的属性。因此，男人不应当穿戴任何与男性庄严不相宜的华丽服饰，而且在姿态和行为方面也应当防止犯类似的错误。例如，角力学校[①] 里所教

① 希腊角力学校原来是一所公立的摔跤体育学校，罗马人接管后成了一个训练青年举止仪态的地方，一个矫揉造作的举止仪态的培训所。

的举止仪态常常是令人厌恶的，舞台上演员的身段有时也会显得做作；但是，无论是角力学校的学员还是演员，他们的举止仪态还是朴实自然为好。好的气色也可以使人显得更加庄严，而气色则是体育锻炼的结果。此外，我们的外貌必须整洁，但不要修饰得太精细，只要不粗俗、不邋遢就可以了。在衣着方面，我们也应当遵循同样的原则。在这方面，就像在大多数事情上一样，最好是采取中庸之道。

我们还应当注意，既不要养成一种走路时疲疲踏踏、悠然闲荡的习惯，看上去像是庆典中游行队伍里的抬彩架者，也不要养成一种时间紧迫时仓皇疾行的习惯。如果走得太快，就会呼吸急促，容貌变形，姿态失常；这一切都是不够沉着的明证。但更重要的是，应当成功地使自己的精神活动与“自然”的规律保持和谐。我们如果能防止大喜大悲，使自己的精神保持恰当，就能够做到这一点。

另外，精神活动也有两种：一种与思想有关，另一种与感情冲动有关。思想主要从事于发现真理，而感情冲动则导致行动。因此，我们应当注意，尽可能思考些高尚的问题，并将感情冲动置于理性的控制之下。

三十七

语言只要运用恰当，其力量是很大的。语言的功能也有两种：一种是演说，另一种是谈话。演说是用来在法庭上进行辩护以及在群众大会上和在元老院中发表见解的那种话语；谈话通常应当

用于社交聚会、非正式的讨论、朋友间的交往，以及宴会等场合。雄辩家为演说制定了一些规则；谈话则没有任何规则；但我不知道为什么没有。只要有学生肯学，不会没有老师教；但是，没有一个人把谈话当作一门学习的科目，而雄辩家周围却总是拥簇着一大群学生。不过，我们在雄辩术上遣词造句的那些规则同样也适用于谈话。

我们既然有嗓子这种说话的器官，那么就应当努力在说话方面做到两种恰当：一种是口齿清楚，另一种是嗓音悦耳。当然，我们肯定指望"自然"赋予我们这两种才能。但是，口齿清楚可以通过练习得到改善；悦耳的音质可以通过模仿那些嗓音圆浑甜美的人说话来获得。

卡图卢斯父子身上并没有什么能使人想像他们具有很高的文学修养的东西。诚然，他们是文化人，而其他一些人也是文化人。但卡图卢斯父子被认为是拉丁语讲得最好的人。他们的语调很有魅力；吐字既不做作又不含糊；声音自然圆润，既不怯声怯气又不激越刺耳。卢西乌斯·克拉苏的演说词汇丰富，才华横溢。不过，卡图卢斯父子的口才并不亚于他。但就机智和幽默而言，大卡图卢斯的堂弟凯撒却超过他们所有的人：他甚至在法庭上也能以谈话的方式战胜其他发表长篇大论演说的辩护者。

因此，我们如果想要在任何情况下都做到恰当，就必须掌握所有这些要点。

在谈话方面，苏格拉底的信徒们是最好的典范。谈话应当具有以下这些品质：应当随和，不应当有丝毫的固执己见；应当机智、风趣。谈话的人不应当阻止他人参与谈话，好像谈话为他私人

所垄断一样;相反,像其他事情一样,在一般性的谈话中,他应当认为,每个人都有机会说话才是公平合理的。首先,他应当认清谈话的主题是什么。如果主题是轻松的,他就应当风趣幽默。最重要的是,他应当特别小心,不要在谈话中暴露出自己品质上的弱点。人们如果在开玩笑或正经谈话时喜欢背后说别人的坏话,诋毁别人的声誉,那么就很有可能暴露出自己品质上的弱点。

谈话的主题通常是一些关于家庭、政治、工作或学习的事情。因此,如果谈话出现跑题,就应当设法将它拉回来——但是也要适当地考虑到在场者的情绪;因为我们不会对同一件事情都始终或者在相同的程度上感兴趣。我们还得注意观察人们对谈话的兴趣能维持多久;正像谈话必须有一个合理的开端一样,它也应当有一个圆满的结局。

三十八

我们有一条适用于生活的各个方面的最好的规则,那就是,不要表现出激动,即那种不受理性制约的精神亢奋状态。同样,我们在谈话时也不应当有这种情绪:不应当表现出愤怒、贪欲、消极、冷漠,或其它诸如此类的情绪。我们还必须特别注意:对那些与我们谈话的人要有礼貌,要尊重他们。

有时可能会出现这样的情况,即有必要加以责备。在这种情况下,我们也许会使用一种比较强烈的语调和一些比较严厉的言辞,甚至还会面带怒色。但是我们诉诸这种责备,应当像对待烧灼

术和切除术一样，不轻易使用，只是不得已而为之——最好是永远不用，除非这是不可避免的，没有其他的办法。我们可以面有怒色，但不能真的动怒；因为发怒时就有可能做出不公正或不明智的事情。在大多数情况下，我们可以采用一种温和的责备，但话也应当说得很郑重，这样，虽然严肃，却可避免使用诋毁性的语言。不仅如此，我们还应当清楚地表明，即便我们责备的话说得有点刺耳，那也是为了对方好。

此外，即使与最难缠的敌人争辩，即使他们对我们蛮不讲理，我们也应当保持庄重，要压住心头的怒火。因为，处于某种程度的激动状态，就不可能很好地保持自己的尊严，或赢得旁观者的赞许。

夸耀自己（尤其是言不副实），和扮演"吹牛大王"这种被人嘲笑的角色，也是伧俗的。

三十九

因为我是在全方位地探讨这个论题（起码，我的意图是如此），所以，我还得谈谈我认为有身份地位的人应当拥有什么样的住宅。住宅主要是要实用。所以，设计住宅时应当考虑到这一点；但是还应当注意它的便利和特色。

听说格奈乌斯·屋大维——这个家族中第一个当选为执政官的人——曾因在帕拉蒂尼山上盖了一所宏伟壮观的住宅而扬名遐迩。大家都去参观这所住宅。人们认为，这所住宅为它的主人（一

位新人)当选执政官赢得了选票。后来斯考鲁斯[①]拆毁了这所住宅,并且在原址上扩建他自己的住宅。当时,屋大维是他的家族中第一个为其住宅带来执政官殊荣的人;斯考鲁斯虽然是杰出的伟人之子,但他为其扩建后的那所住宅带来的却不光是失败,而且还有耻辱和毁灭。实际情况是,住宅可以使其居住者显得更加尊贵,但一个人不可完全靠其住宅来抬高自己的身价;住宅的主人应当为其住宅带来荣耀,而不是住宅应当为其主人带来荣耀。而且,像其他一切事情一样,一个人不能光顾自己,还要考虑到别人;一个名人,肯定要在家里招待众多的宾客,接待一群群各种各样的人,所以他的住宅一定要宽敞。但是如果客人不多,家里冷冷清清,宽敞的宅第往往会使其主人丢面子。如果过去宾客如云,后来换了主人,却门庭冷落,那就更是如此。因为过路的人会说:

"唉,真可惜,好端端的一所老房子,
如今换了主人,可大不一样了!"

房子的主人听了这种话一定会感到很难堪。现在,许多住宅可以说都是这种情况。[②]

人们还得注意,在建住宅时耗资和装璜也要适度,尤其是为自己建住宅,更应如此。建过分豪华的住宅,虽然只是树立一种榜样而已,危害却很大。因为许多人,尤其在这一方面,热衷于模仿伟人的缺点:例如,有谁效仿杰出的卢西乌斯·卢库卢斯的美德呢?

① 斯考鲁斯(Scaurus, ?一公元前52年以后):执政官马尔库斯·埃弥利乌斯·斯考鲁斯的儿子。——中译者

② 当时凯撒一派的人所占的是过去庞培等人的住宅。例如,安东尼就住在庞培的故居中。

但效法其宏丽的别墅的却大有人在！这种趋势确实应当加以某种限制，至少不要做得过分。对于生活上的享受和需求一般也应采取这种中庸的态度。

关于我的论题的这一部分，已经讲得够多的了。

因此，我们在采取任何行动时必须牢牢地掌握三个原则：第一，感情冲动必须服从理性，因为这是保证我们履行职责的最好方法；第二，仔细估量自己想要达到的目标的重要性，以便使自己对该目标的关注既不超过也不少于它的实际需要；第三个原则是，对一切事情都要奉行中庸之道，因为这是表现绅士的风度和尊严所不可缺少的。此外，要想做到这一点，最好的办法是严格遵循我们前面所说的那种“恰当”的原则，不要违背它。不过，在这三个原则中最重要的是，将感情冲动置于理性的控制之下。

四　十

接下来，我们应当讨论行为的秩序性和场合的适时性。这两种性质包容在希腊人称之为“尤拉西亚”（εὐταξία）的学问中——“尤拉西亚”不是我们用“中庸”来翻译的那种东西，而是意指有秩序的行为。因此，如果我们也可以称之为“中庸”的话，那就要按照斯多葛学派所下的如下定义来理解：“中庸是使一切言行都恰到好处的学问。”因此，秩序性和适当安置的本义似乎与之相同，因为他们把秩序性也定义为“把东西放在适当的地方”。另外，他们所说的“行为的安排”是指环境的适时性；适合于某一行为的环境，在希腊文中称为“尤凯雷亚”（εὐκαιρία），在拉丁文中称为“奥卡西奥”

(occasio，场合)。因此，在我上面所说的这个意义上，可以说，中庸就是在适当的时间做适当的事情的学问。

也可以给我前面所说的“谨慎”下类似的定义。但是在这里，我们所谈的是稳健、自制，以及与此相关的美德。因此，我们发现，谨慎所特有的那些性质在适当的地方已经讨论过了，现在要讨论的是我们曾经提到过的、与体谅和国人的赞许有关的那些美德所特有的那些性质。

因此，必须遵守这种行为的秩序，以便使我们生活中的每一行为都均衡和谐，就像一篇精彩的演说中的情形那样。因为，在谈论一件严肃的事情时，开那种只适宜于宴席上取乐的玩笑，或说任何一种轻佻随便的话，都是不恰当的，应当受到严厉的谴责。伯里克利和诗人索福克勒斯曾是军界同僚。有一天他们正在谈公事时，有一个漂亮的小孩刚巧从他们身边走过，索福克勒斯说：“伯里克利，你看，多漂亮的孩子！”伯里克利回答得多恰当：“嘘，一个将军不仅应当管住自己的手，而且还应当管住自己的眼睛。”但是，如果索福克勒斯在看体育比赛时说了这句话，那么他就不会受到任何非议。因此，地点和环境是非常重要的，譬如说，如果一个人在旅途上或走路时，心里默默地复述他准备要在法庭上审理的案子，或在类似的场合专心致志地思索某些其他的问题，那么他就不会受人责备；但是，如果他在宴上也是这样，他就会被认为是没有教养，因为他无视这种场合的礼节。

但是，公然做出一些没教养的事情，比如说，在街上大声唱歌，或其他任何粗俗放肆的行为，是很容易被大家看到的，无需予以特别的训诫。我们要更加小心地避免那些看起来很细小、很容易为

许多人所忽视的错误。在音乐演奏中，不管竖琴或长笛发出的声音多么细微，要是演奏错了，内行人还是可以听得出来的；所以，我们得留神，不要在自己生命的乐章里偶然发出某种不和谐的声音——而且，更确切地说，需要更加小心，因为行为的和谐比声音的和谐重要得多。

四十一

所以，正像有音乐素养的耳朵甚至可以听出竖琴发出的最细微的错音一样，假如我们愿意细致而又敏锐地辨察道德上的过失，我们常常也能从小事中引出重要的结论。我们观察他人，并且很容易从他们眼睛的一瞥、眉毛的蹙展、悲哀的神情、突然的欣喜、微笑、谈吐、沉默、说话声音的激昂或低沉等等行为表情中，判断出自己哪些行为是恰当的，哪些行为是与责任相抵触的或违背“自然”的。同样，通过研究他人来判断自己行为的性质也是一种很好的方法，发现他人身上的不当之处，可以使自己引以为鉴。因为发现他人的缺点怎么说也要比发现自己的缺点来得容易；所以在课堂上，老师纠正某些学生的缺点，故意对他们不当的行为加以模仿，这种方法最容易使学生改正自己的缺点。

在选择履行哪一责任有所犹豫时，应当向有学问或有实践经验的人请教，听听他们的意见。因为大多数人通常都按照自己本身的自然倾向处理诸事；我们在向他们请教时，不但要知道他们说些什么，而且还要知道他们想些什么，以及他们为什么这么想。画家、雕塑家，甚至诗人，都希望公众评论他们的作品，以便如果某一

点普遍受到批评，就可以将它改进；他们试图自己和通过他人的帮助发现自己作品的缺点；同样，我们通过向他人请教，也会发现有许多事情应做而未做，有许多事情需要改正或改进。

按照一个社会固有的风俗习惯行事是不需有规则的，因为这些风俗习惯本身就是规则。任何人都不应当错误地认为，因为苏格拉底或亚里斯蒂普斯[①]做过一些违背其城邦的风俗习惯的事，或说过一些违背其城邦的风俗习惯的话，所以他也有权利这样做；这些名人之所以有这种特权，只是因为他们是伟人，具有非凡的美德。但是，犬儒学派的那一套哲学应当完全加以拒斥，因为它不利于道德的感受，而没有道德的感受，就不可能有正义感，就不可能有道德上的善。

此外，我们有责任尊敬那些以其行为合乎高尚的道德水准而著称的人，和那些作为真正的爱国者曾经或正在为其国家效劳的人，就好像他们被授予政权或军权似的。我们也有责任对老年人表示适当的尊敬，对地方行政官要礼让，对自己的同胞和外国人要有所区别，而且对于外国人也要分清他是官员还是普通百姓。毋庸细说，总而言之，我们有责任尊重、保护和维持存在于人类所有成员之间的那种融洽友好的关系。

---

① 亚里斯蒂普斯(Aristippus，约公元前435—前366年)：哲学家、苏格拉底的学生、昔兰尼学派的创始人。——中译者

四十二

至于经商及其他谋生的手段(有些应当被认为是适宜于君子的,有些应当被认为是卑贱的),一般说来,我们听到过以下几种教诲。首先,那些引起人们厌恶的谋生手段是要不得的,应当予以拒斥,比如说,收税和放高利贷。一切受雇于人、并且只是靠体力而不是靠技艺的谋生手段也都是不适宜于君子的,是卑贱的,因为他们所得到的每一份报酬都是以受人奴役为代价的。我们必须认为那些从批发商那里买来又直接卖给零售商而从中牟利的人也是卑贱的,因为他们如果不漫天撒谎,就不可能赚到钱;说实在的,世界上没有什么比说假话更丑恶、更可耻的了。一切手工业者所从事的职业也是低贱的,因为在任何工场里决无任何自由可言。最让人瞧不起的是那些满足人们声色口腹之乐的职业,例如像特伦斯所说的,

"鱼贩子、屠夫、厨师、家禽贩子
和渔民"。

如果你愿意的话,还可以加上香料商、舞蹈演员,和整个杂耍班子[1]。

有社会地位的人适宜于从事那些需要有高度智慧或对社会有较大好处的职业(譬如说,医学、建筑、教学等行业),因为这些职业

---

① 杂耍班子是一种低档次的演出团体,演出内容有歌舞、杂技、音乐和滑稽短剧等。

与他们的身份相称。至于经商,如果是做小生意,那就应当被认为是卑贱的;但如果是大规模的批发,从世界各地进口大量的货物,并诚实无欺地转卖给许多人,那就另当别论了。而且,如果他们颇能知足,或者更确切地说,觉得自己已经赚得够多了,于是便从港埠迁徙到一个乡间庄园,就像从前他们告别海上漂泊的生活而定居于港埠一样,那就更加值得尊敬了。但是在所有的营生中,没有比务农更好、更有利、更快乐、更适合于自由民的了。关于这一点,我在《论老年》已经谈得很多了,你可以从那里找到很多这方面的材料。

四十三

我想,我对于道德责任是如何从道德上的正直的四个方面衍生出来的这个问题,已经解释得够充分的了。但是在各种有德行的行为之间常常会发生冲突和比较,即两种道德行为哪一种更有德行——这一点为帕奈提奥斯所忽略。因为,一切道德上的正直都出自四种来源(第一种来源是谨慎;第二种是社会本能;第三种是勇气;第四种是节制),在决定责任方面的问题时常常需要对这些美德加以相互比较和权衡。

因此,我的观点是,依赖于社会本能的那些责任比依赖于知识的那些责任更接近于"自然";这一观点可以由以下论点来证实:(1)假如让一个智者过这样一种生活:源源不断并且大量地向他提供一切生活用品,他可以在非常宁静的环境中研究和思索一切值得知晓的问题,但是他的生活非常孤寂,周围看不到一个人,那么

他也会闷死。而且，在一切美德中最重要的是智慧——希腊人称之为 σοφία；据我们了解，他们称之为 φρόνησις 的谨慎则是另一种东西，即用来判定哪些事情应当追求、哪些事情应当避免的实用知识。(2)另外，我把它列为首要的智慧是关于人事和神事的知识，它还涉及到人与神之间和人与人之间的联系。如果说智慧是最重要的美德(事实上也确实如此)，那么必然得出这样的结论：与社会义务有关的责任也是最重要的责任①。(3)服务比理论的知识强，因为对宇宙的研究和认识，由于某种原因，是有缺陷的，不完全的，并不产生任何实际的结果。此外，这种结果最主要体现在维护人类的利益上。因此，它对于人类社会来说是必不可少的，所以它应当位居思辨的知识之上。

一切最优秀的人都会以自己的行为证明他们赞成这种看法。因为，如果有人潜心研究天地万物，即便他所从事的是前所未有的重要工作，即便他认为自己能数得清天上的星星有多少，能测出宇宙的长度和宽度，要是突然有人告诉他，他的国家遭遇危难，而他却能救国于水火，难道他会不停止对所有这些问题的研究而将它们弃置一旁吗？而且，为了使父母或朋友得到更多的好处，或为了

---

① 西塞罗犯了一个奇怪的错误。如果根据他的前提(1)某一种美德是最高尚的美德，和(2)从最高尚的美德衍生出来的责任是最高的责任，来进行推断，而且如果(3)智慧是最高尚的美德，那么只能得出这样的结论：从智慧衍生出来的美德是最高尚的美德。但是，西塞罗却插入了一个第四前提："人与神之间和人与人之间的联系"是从智慧衍生出来的。于是，他就把智慧撇在一边，而用从社会本能衍生出来的责任取而代之。

西塞罗忍不住引进了一点对他的实际见解没有什么价值的理论思辨——这种理论思辨实际上使他的实际见解受到不利的影响，并且把读者也弄糊涂了。

把他们从危难中解救出来，他也会这样做。

从所有这一切，我们得出这样的结论：必须把公正所规定的那些责任置于对知识的追求以及它所强加的那些责任之上。因为前者关涉到我们同胞的福祉。而且，在人们的眼里，没有比公正所规定的那种责任更神圣的了。

四十四

不过，那些一生孜孜不倦地追求知识的学者，对于人类的福利毕竟还是有贡献的。因为，他们把许多人教育成了好公民，并且培养出了许多对国家作出较大贡献的有用人才。比如，毕达哥拉斯学派的吕西斯培养出了底比斯的埃帕米农达斯，柏拉图培养出了叙拉古的狄翁[①]，其他还有许许多多诸如此类的例子。就拿我自己来说，不管我对国家作出过什么贡献——假如我确实作出过贡献的话——我之所以能胜任自己的工作，完全是由于我的老师们对我的培养和教导的结果。他们不但在活着的时候亲自教育和培养那些渴望学习的人，而且死后凭借各种记录他们教诲的著作继续教育和影响后人。因为，凡是有关法律、风俗或政治学的问题，他们无一遗漏，全都谈到过；实际上，他们隐退之后似乎一直在为我们这些从事公职的人服务。因此，献身于学术研究和科学探索的那些人所做的主要事情就是用他们自己实用的智慧和洞见造福

---

① 狄翁(Dion，公元前408—前354年)：西西里岛叙拉古僭主大狄奥尼西乌斯的叔父。公元前367年小狄奥尼西乌斯即位后，他独揽大权。后被逐，公元前357年在札金索斯岛纠集1500名雇佣军，乘船回西西里，受到群众欢迎。——中译者

于人类。而且由于这一原因，陈说（只要它包含智慧）也往往比无言的沉思（尽管它可能是非常深刻的）更可取。因为纯粹的沉思是自给自足的，而陈说却可惠及由于社会契约而与我们联系在一起的那些人。

另外，正像蜜蜂聚集在一起并不是为了建造蜂巢，而建造蜂巢则是因为它们具有合群的天性一样，人们——在一个更高的层次上——之所以在行为和思想上一起运用自己的技能，也是因为他们天生具有这种合群性。因此，如果那种以维护人类利益（即维持人类社会）为核心的美德[公正]不与对知识的追求相伴随，那么，那种知识是孤立的、没有成果的。同样，勇敢[坚毅]如果不受把人们联系在一起的那种社会契约的制约，那只不过是一种残忍和野蛮而已。因此，人类社会的要求和把人们联系在一起的契约比对思辨的知识的追求更重要。

某些人认为，制订人类社会中的联合契约，目的是为了满足人们日常生活的需要，这种观点是不正确的；因为，他们说，如果没有他人的帮助，我们不但自己得不到而且也不能向别人提供生活所需要的物品；但是，如果像神话故事中所说的那样，靠一根魔杖就可以得到一切生活必需品或舒适用品，那么，每一个具有一流才能的人就可以摆脱其他一切责任，专心致志地研究学问了。事实上这完全是不可能的。因为他一定会设法逃避孤独，找另一个人共同研究学问；他会希望教导别人和向别人学习，会希望听别人讲和讲给别人听。因此，应当把一切有助于维护人类社会的责任置于那种只是由沉思和科学所产生的责任之上。

四十五

人们也许会提出下面这个问题:是否也应当总是把这种社会本能(即我们本性中的那种最深切的感情)看得比节制和中庸更重要呢? 我认为不应当。因为有些行为是非常邪恶或讨厌的,智者即便为了拯救自己的国家,也不会做出这种行为。波塞多尼乌斯收集了许许多多有关这种行为的实例,而且其中有些非常丑恶,非常猥亵,甚至提及它们似乎都是不道德的。因此,智者不会想到为国家去做这种事情,国家也不会同意为她而做这种事情。但是,这个问题比较容易处理,因为不可能出现为国家利益而需要智者去做这种事情的那种情形。

因此,我们可以把以下这一点看作是确定不变的:在选择相互冲突的责任时,应把人类社会的利益所需要的那类责任放在首位。[这是自然的顺序,因为谨慎的行为总是以学识和实用的智慧为先决条件。因此可以得出这样的结论:谨慎的行为比聪慧的(但却不付诸行动的)沉思更有价值。]

这个题目应当说已经讲得够多的了。它的要旨已经非常清楚,在确定责任问题时,不难发现哪一种责任比其他任何责任更重要。另外,即使在社会关系本身中,责任也有非常明确的等级之分,人们很容易就能看出孰先孰后:我们首先应当对不朽的诸神负责;其次,应当对国家负责;第三,应当对父母负责;然后才依次对其余对象负责。

因此,从这一简要的讨论中可以了解到,人们不但常常对某一

行为是有德行的还是没有德行的拿不准，而且在两种有道德的行为之间进行选择时，也常常拿不准哪一种行为更有道德。我上面已经说过，这一点为帕奈提奥斯所忽略。现在让我们继续讨论剩下的问题。

第二卷 利

一

我的儿子，马尔库斯，我相信，在上一卷中我已充分地说明了责任是如何从道德上的正直，或更确切地说，是如何从四种美德中衍生出来的。下一步我要探究的是与生活上的舒适、获取物质享受的手段、权势和财富有关的那些责任。[在这方面，我说过，问题是：(1) 什么叫有利，什么叫不利；(2) 在几种利中，哪一种更为有利，哪一种是最重要的。]在讨论这两个问题之前，我先对我现在所做的事情和我的哲学原理稍作解释。

虽然我的书不但激起了不少人阅读的热情，而且还激起了不少人写作的热情，但是我有时也担心某些高尚的绅士会不喜欢我们称之为哲学的那种东西，他们也许会感到奇怪，我为什么花这么多的时间和精力去研究这种东西。

只要国家掌握在她所信赖的那些人手里，我就竭尽全力为她效劳和着想。但是现在一切都在一个暴君[①]的绝对控制之下，我不再有任何参与国家管理或行使职权的机会，而且最终我还失去了曾一直和我一起为国效劳并享有很高地位的那些朋友。[②] 在这

① 指朱利乌斯·凯撒。——中译者

② 例如庞培、加图、霍廷西乌斯和皮索。

种情况下，我并没有悲痛欲绝，万念俱灰，因为如果我不同悲观绝望的情绪作斗争，我的精神支柱就会被这种情绪所摧毁；但是，我也没有沉湎于一种与一个哲学家不相称的、贪图声色之乐的生活。

我真希望政府能坚守其成立以来的一贯立场，不落入无意改革而只想废除宪政的那些人手中。所以，首先，我现在应当仍然像在实行共和政体时那样，把主要精力放在公开演说上，而不放在写作上；其次，即使写作，我也应当像我从前常做的那样，不写那种论文，而是写演说稿。但我对之倾注了自己全部心力的共和政体现已不复存在，所以，在讲坛上或元老院里自然也就听不到我的声音了。因为我的脑子不可能完全闲滞不用，所以我想，我从青年时代起就读过大量思想家的论著，现在转而研究哲学也许是我忘忧解闷的最佳办法。年青时，我为了训练自己的头脑，曾用许多时间研习哲学。但自从身负国家的重任，尽瘁于公务以来，只有等忙完了公事或朋友的事情之后，才有时间去研究哲学。而且，剩余的这点时间全都用在阅读上，没有时间去写点什么。

二

因此，处于现在这种灾难深重的逆境中，我认为自己相对来说还是比较幸运的——我可以把我们同胞完全不熟悉但却很值得知晓的那些东西写出来。因为，说实在的，还有什么比智慧更值得企求？还有什么比智慧更加珍贵，对人更有好处，更符合人的天性？那些寻求智慧的人被称为哲学家；如果把“哲学”这个词翻译成我们的习语，哲学就是“爱好智慧”。此外，按古代哲学家们对“智慧”

一词所下的定义，智慧就是“关于人和神的事情以及支配那些事情的原因的知识”。例如一个活人看不起对哲学的研究，那我就不知道他在这个世界上还看得上什么。因为，如果我们追求的是精神上的快乐和松弛，那么，什么快乐能与经常研究出一些有助于并能有效地促进一种美好而幸福的生活的东西的那些人的工作相比拟呢？或者，如果我们看重的是性格和美德的力量，那么，这就是我们获得这些品质的方法，而且除此之外别无他法。要是有人说根本就没有获取最大福祉的“方法”（而事实上甚至最不重要的事情也有其方法），那么说这种话的都是那些说话不经思考或在极其重要的事情上瞎干胡来的人。此外，如果真的有一种学习美德的方法，那么一个人要是鄙弃这一学习园地，他还能到什么地方找到这种方法呢？

我鼓动人们研究哲学时，总是比较详细地论述这个问题，例如我在另一部著作[①]中就是这样做的。现在，我只想说明我被免去公职后为什么要致力于这项特殊的工作。

但是有些人（其中也有哲学家和学者）提出另一种反对我的理由，问我是否认为我的行为是完全始终如一的。尽管我们这一学派坚持认为任何事物都不可能确实为人们所知晓，但他们却硬说，我惯于对各种各样的问题发表自己的看法，现在又在试图阐述有关责任的规则了。我希望他们能适当地了解一下我们的立场。我们学园派并不是那种思想游移不定、从不知道应当采取什么原则的人。因为，如果排除了一切推理规则，或者甚至生活规则，那会

① 即《霍廷西乌斯》（已失传）。——中译者

是一种什么样的思想习惯，或更确切地说，会是一种什么样的生活呢？我们并非如此。其他有些学派坚持认为，有些东西是确定的，有些东西是不确定的；但是我们和他们不同，我们说，有些东西是可能的，有些东西是不可能的。

那么，是什么阻止我接受我认为似乎可能的东西，同时又拒斥我认为似乎不可能的东西，避开武断的推测，同时又避开那种尽可能地排除真正智慧的、轻率的断言呢？至于我们这一学派对任何事情都要进行辩论这一事实，那只是因为我们没有弄清楚什么是"可能的"，除非我们对双方的论点全都通过比较作出了评价。

我想，这个问题已经在我的《学园问题》一书中充分地讨论过了。我亲爱的马尔库斯，虽然你在克拉蒂帕斯的指导下学习那个最古老、最著名的学派[①]的哲学(克拉蒂帕斯当与这个著名学派的创始者们[②]齐名)，但我仍然希望你能了解我们这个学派的观点，因为我们这个学派与你们那个学派有非常密切的关系。

现在让我们回到本卷的正题。

三

因此，履行责任有五条原则：其中两条与恰当和道德上的正直有关；两条与生活的外在便利——手段、财富、权势——有关；第五条是关于前四条似乎发生冲突时如何作适当的选择。关于道德上

① 即亚里士多德学派。——中译者

② 亚里士多德和狄奥夫拉斯图斯。

的正直这一部分，前面已经讲过了，我希望你对这一部分有最透彻的了解。

我们现在要讲的是关于被称之为“利”(Expediency)的那条原则。“利”这个词已经被讹用、滥用，并且逐渐发展到这样一种地步，即把道德上的正直与利割裂开来，认为有德的事情可能是没利的，而有利的事情则可能是缺德的。如果这种理论被引入人类生活，那就没有比它更害人的了。

诚然，有些声誉卓著的哲学家在理论上把利义关系分为三类①，虽然事实上它们总是缠夹在一起的；我想，他们这样做是根据道德和良知的原则。[因为他们认为，凡是公正的必定是有利的，凡是有德的必定是公正的，因此，凡是有德的必定是有利的。]那些不了解这种理论的人的确常常对聪明伶俐者表示赞赏，误认为诡诈就是智慧。他们的这种错误必须纠正，他们的想法应当完全转变为希望并且深信只有用德性和正义，而不是欺骗和诡诈，才能达到自己想要达到的目的。

在维持人类生活所必不可少的那些东西中，有的是没有生命的(例如，金银、大地的产物等)，有的是有生命的，有它们自己特有的本能和爱好。这些有生命的东西又可分为两类：有的是有理性的，有的是没有理性的。[蜜蜂]、牛马以及其它的牲畜的劳动或多或少有助于人类的便利和生存，但它们是没有理性的；有理性的只有两种存在物——神和人。礼拜和品质的圣洁可以得到神的恩

① 即，他们错误地分为：(1) 既有义又有利；(2) 有义却(表面上)无利；(3) 有利却(表面上)无义。

惠；仅次于神的就是人，人是最能够帮助人的。

同样，这种分类法也可以用来区分那些有害的东西。但是，人们认为神不会给我们带来害处，所以他们（毫无疑问地把神排除在外）断定，人是最有害于人的。

至于互助，我们称之为没有生命的那些东西绝大部分都是人的劳动的产物；没有体力和技术的运用，我们就不可能拥有它们，没有人的介入，我们也不可能享用它们。其他许多事情也是如此：因为没有人的劳动，就不可能有医疗保健、航海、农业，以及谷物蔬果等农产品的采收或贮藏。而且，肯定也没有富余物品的出口或短缺物品的进口，如果没有人从事这种服务的话。以此类推，如果没有人的手工劳动，我们所需要的石块就不会从地里挖出来，"深藏于地下的金、银、铜、铁"也不会开采出来。

四

假如社会生活的契约未曾教导人们期求同胞的帮助，人类最初怎么会有能抵御严寒和纳凉避暑的房屋呢？或者，在遭受暴风雨、地震等灾害，或长期风吹日晒的侵蚀之后，怎么会有对房屋的修建呢？请想一想那些水渠、运河、水利工程、防浪堤、人工港，没有人的劳动，我们怎么会有这些东西呢？从这些以及其它许多事例中，可以清楚地看出，若没有人的手工劳动，我们绝不可能从那些无生命的东西中得到任何利益。

最后，假如没有人的合作，动物能给我们什么好处，或能为我们提供什么服务呢？因为最早发现各种野兽用处的是人；今天，如

果没有人的劳动，我们既不可能喂养、训练和照料它们，也不可能在适当的季节从它们身上获利。消灭有害的野兽和捕获那些有用的野兽的也是人。

我为什么要列举一大批若没有就会使生活变得毫无意义的技艺呢？因为，要是没有这么多的技艺来满足我们的需要，病人怎么会痊愈？健康者能有什么乐趣？我们能有什么舒适可言？在所有这些方面，人类的文明生活远远超过低等动物的舒适和需要的标准。还有，如果没有人们的交往，城市就不可能建立或为人所居住。由于城市生活的缘故，制定了各种法律，确立了各种风俗，后来还出现了私权的公平分配和明确的社会制度。这些东西确立后，又逐渐发展出一种人道精神和对他人的体谅，结果，通过相互授受，互相交换物品和提供方便，我们成功地满足了我们的一切需要。

五

关于这一点，我其实用不着讲这么多。因为谁不知道帕奈提奥斯曾详细叙述过的那些事实——即，不管是战场上的将军还是留在后方的政治家，如果没有别人的真诚合作，谁也不可能为国家建功立业——是不辩自明的呢？帕奈提奥斯援引地米斯托克利、伯里克利、居鲁士、亚偈西劳、亚历山大等人的业绩为例，他说，没有别人的支持，他们都不可能取得这样伟大的成就。其实他没有必要列举种种证据来证明一个没人怀疑的事实。

尽管，一方面，由于同胞的同心同德的合作，我们得到了很大

的好处，但是，另一方面，人对人所造成的祸害却是最可怕的。著名而且善辩的亚里士多德派学者狄凯亚科斯写过一本论"人生的毁灭"的书。他在书中首先历数了其他一切毁灭人的原因，例如，水灾、瘟疫、饥荒、野兽群的突然袭击，他告诉我们说，这种袭击曾经把整个部落的人全都撕噬。然后，他又用对比的方法进一步指出，更多的人则是由于人的袭击——即战争和革命——而毁灭，人的袭击所造成的灾难超过其它任何灾祸。

因此，毫无疑问，人既是最能助人的又是最能害人的，我认为美德的特殊功能就是赢得人心，使人们乐于为我们服务。人类从无生命的东西和对动物的使用中所得到的那些利益应当归因于各种劳动技艺；另一方面，人们为得到更多的利益而欣然达成的合作则应当归功于[具有卓越才能的人的]智慧和美德。实际上，一般的美德可以说几乎完全在于三种特性：第一种是[智慧]，即那种看出某件事情的真相及其各种关系和前因后果的能力；第二种是[节制]，即那种抑制激情(希腊人称之为 πάθη)，使感情冲动服从理性的能力；第三种是[公正]，它是这样一种技巧：以体谅与智慧对待和我们有交往的人，以便通过他们的合作在人的物质需要方面得到充分的供给，防止一切可能发生的灾祸，向那些企图伤害我们的人进行报复，以公正和人道所容许的方式惩罚他们。

六

我现在要讨论怎样才能赢得并保持国人爱戴的方法。但在此之前，我必须先说几句开场白。

谁不知道命运之神具有赐福和降祸这种双重的强大力量呢？当我们得到命运之神的助佑，一帆风顺时，我们就能平安地到达目的港；当我们命运不济，遇到狂风恶浪时，我们就会翻船或触礁。命运之神的确会带来各种不太常见的灾祸，这些灾祸首先是起因于没有生命的自然——飓风、暴风雨、海难、灾变、火灾等；其次是起因于野兽——踢、咬和袭击等。但我已经说过，这些灾祸是比较罕见的。但是，我一方面想到军队的覆没（最近就有三次，而以前各个时期还曾有过很多次），将军的阵亡（最近就有一位很有才能的著名指挥官阵亡），民众的愤恨，以及常常因此而导致的忠良之臣被放逐、被革职或逃亡；另一方面，我也想到成功，文武官员的荣誉，以及胜利；——尽管所有这一切都含有机运的因素，但不论好坏，如果没有国人的影响和合作，它们是不可能发生的。

对命运的影响作了这番说明之后，我就可以着手解释怎样才能赢得国人的爱戴，使得他们心甘情愿地与我们合作，共同效力于国事了。如果有人觉得讨论这一点的篇幅过于冗长，那不妨把它的长度与这一论题的重要性作一比较。也许，通过这么一比，他们甚至会觉得它太短了呢！

每当人们给与一个同胞任何东西以提高其地位或威信时，他们可能不外乎出于以下几种动机中的任何一种：(1) 可能出于善意，当他们因为某种原因而喜欢他时；(2) 可能出于尊敬，如果他们敬仰他的人品并认为他应当平步青云的话；(3) 他们可能信任他，并认为他们这样做对自己有利；或者，(4) 他们可能害怕他的权势；(5) 相反，他们可能希望得到某种赏赐——例如，君主或民众领袖赠与礼金；(6) 他们可能为答应给以回报或酬金的许诺所

动。我承认，最后一种是所有动机中最卑鄙、最利欲熏心的动机；无论是那些为这种许诺所动的人，还是那些冒险使用这种许诺的人，都是可耻的。因为，本应靠优点来获得的东西却企图靠金钱来获得，那就很糟糕。但是，由于求助于这种支持有时是不可避免的，所以我必须解释一下应当怎样利用这种支持。但我首先必须讨论那些与优点关系比较密切的品质。

同样，人们服从他人的权势也出于各种不同的动机：(1) 善意；(2) 感恩；(3) 由于对方的社会地位显赫，或希望服从能为自己带来好处；(4) 怕自己将来被迫只好服从；(5) 希望能得到礼金，或为慷慨的允诺所诱惑；或者，最后，(6) 可能是被钱收买了，这在我们国家是常见的。

七

但是，在所有这些动机中，没有比"爱"更适合于产生并牢牢地保持影响力的了；没有比"怕"更不利于达到这个目标的了。恩尼乌斯说得好：

"人们怕谁，也就恨谁。人们恨谁，

也就巴不得看到谁完蛋。"

如果以前人们不知道的话，那么我们最近已发现，无论多大的权势都禁不住众人的怨恨。那个暴君[1]的凶死(国家曾在武力的威迫下忍受他的独裁统治，而且，虽然他死了，国家仍然并且比以往任

[1] 指朱利乌斯·凯撒。

何时候都更恭顺地服从于他)就说明了众怨所归的恶果。其他所有独裁者的类似命运也给我们以同样的教训,他们当中几乎没有一个能逃得过惨死的下场。因为,使人畏惧是一种保持权力的拙劣手段;相反,赢得人们的爱戴才是保证权力永不旁落的可靠办法。

不过,那些靠武力使人臣服的人当然不得不使用严酷的手段,比如说,主人对待奴隶,当其他任何方法都不能制驭奴隶时,主人就只好使用暴力了。但是在一个自由的国度里,谁要是处心积虑地使自己处于让人惧怕的地位,那他就是世界上头号大疯子。因为,法律决不可能这样容易为个人的权力所制伏,自由精神决不可能这样容易被个人的权势所吓倒,它们迟早会在无声的公众情绪中,或在选举国家重要官员的无记名投票中,显示出自己的威力。一度受到压制而后又重新获得的自由,比从未经历艰险的自由更强劲牢固。因此,让我们采取这样一种策略(这种策略能赢得每个人的好感;它不仅是保证安全而且也是获得或保持权势的最有效的方法)——即,不让人家惧怕,而让人家爱戴。这样,无论是在私生活还是在公共生活中,我们都会轻而易举地获得成功。

此外,那些希望被人怕的人必定也害怕那些受他们威胁的人。譬如,就拿大狄奥尼西乌斯来说,他简直受尽了恐惧的折磨。由于害怕理发师的剃刀,他只好用一块烧红了的煤来烧断自己的头发。我们不妨再来看看费雷的亚历山大,他是以什么样的心境度日的呢?我们从史料中得悉,他很爱他的妻子忒琵;但是,每当他从宴会厅出来到她房间去时,他总是叫一个蛮族侍卫——据记载,此人也像色雷斯人一样,身上刺有花纹——拿着一把出鞘的剑,走在前

面，为他开路；而且，他还常常派他的一些贴身保镖先行去窥探夫人的箱奁，查看她的衣柜里是否藏有凶器。多么不幸的人啊！竟然认为一个蛮人，一个身上打有烙印的奴隶比自己的妻子可更信！不过，他也没有看错。因为，他最终还是死在他妻子的手里，因为她怀疑他另有所爱。

的确，任何势力，不管如何强大，如果它苦于恐惧的压力，那就不可能持久。就拿法拉里斯来说，他以凶狠毒辣过人而臭名昭著。他最后不是(像我刚才提到的那个亚历山大一样)被谋杀的，也不是(像我们的那个暴君一样)被几个阴谋家杀害的，而是阿格里根都姆的全体人民一同起来反抗他，把他杀死的。

另外，马其顿人不是曾背弃德墨特里乌斯而一齐投奔皮勒斯了吗？还有，当斯巴达人对其盟国专横地实行霸权主义时，这些盟国实际上不都也曾背弃了他们，对他们在琉克特拉战役中的失败作壁上观，坐视不救吗？

八

在这方面，我喜欢举外国而不是我们本国历史上的事例来说明。但是，让我再补充几句：因为罗马帝国过去曾以服务而非欺压为立国之本，所以，进行战争只是为了盟国的利益或维护我们的最高地位；各种宽厚的行为或某种只限于必要的严酷程度就表明了我们战争的目的；元老院是各国国王、部落和民族的避风港；我们的地方行政官和将领的最大抱负就是公正而又体面地保卫我们的行省和盟国。因此，把我们的政府称作世界的保护者可能比称作

世界的统治者更确切。

甚至在苏拉执政时期以前，我们就已经开始逐渐改变这种政策以及执行这种政策的各种做法；但自从苏拉取得了胜利之后，我们便完全背弃了这一政策。因为从那时起，人们似乎已不再把欺压盟国看作是错误的，不再认为施以如此野蛮的暴行是违背罗马公民的意志的了。因此，就拿苏拉来说，非正义的胜利玷污了正义的事业。因为当他竖起他的矛[1]，在市场上拍卖爱国者、富人以及至少也是罗马公民的那些人的财产时，他居然厚颜无耻地宣称"他是在拍卖他的战利品"。在他之后，又出现了一个为了邪恶的事业而对胜利作更可耻的利用的人[2]；因为他不但没收公民的私人财产，而且还对所有的行省和国家普遍地进行烧杀掳掠。

因此，当外族被镇压或遭受劫难后，我们看到，在凯旋的游行队伍中有人扛着一个马赛的模型，以此向世界证明那里的人民已经失去了优越的地位；我们曾看到人们庆祝攻克某个城市的胜利，其实，要是没有当地市民的协助，我们的将军决不可能在阿尔卑斯山那边取得战争的胜利。我还可以举出其他许多我们蹂躏盟国的例子，尽管世界上没有比这种事情更可耻的了。所以，我们应当受到惩罚。因为，如果我们不姑息许多罪行，对它们严加惩处，苏拉也就不会这样肆无忌惮了。他的财产只是为少数几个人所继承，而他的野心却留传给了许多恶棍。只要恶棍们还记得那支沾染着血的矛，并希望有朝一日再次看到那种矛，内战的诱因就不会消

① 罗马人的习俗，竖一支矛作为拍卖的标志——这一习俗起源于拍卖战利品，所以用矛作标志。

② 指朱利乌斯·凯撒。——中译者

失。普布利乌斯·苏拉曾挥舞过那支矛(当时他的亲属任独裁官),三十六年后他又像当年一样,毫不胆怯地挥舞起一支更加邪恶的矛。另外还有一个苏拉,他在卢西乌斯·苏拉统治时期只是一个文书,在普布利乌斯·苏拉统治时期却成了市财务官。由此可见,如果提供这样的报偿,内战将永无终结之日。

所以在罗马,只是那些城墙仍然矗立着——甚至这些城墙恐怕迟早也会被毁——而我们的共和国已经一去不复返了。但现在还是让我们言归正传:就是在我们宁愿被人怕而不愿被人爱时,所有这些不幸全都落在了我们头上。如果说罗马人民[①]由于其不义和暴虐可能会遭到这种报应,那么作为普通百姓的个人应该指望什么呢?因为我们已经明白,亲善的力量是非常强大的,恐惧的力量是非常脆弱的,所以我们接下去应当讨论,用什么方法最容易赢得与我们所企求的荣誉和信任连在一起的爱戴。

但人们对爱戴的需要程度并不完全相同,因为每个人必然根据自己的职业来决定自己是必须赢得多数人的爱戴呢,还是只要得到几个人的爱戴就够了。因此,让我们把以下这一点确定为首要而且绝不可少的基本原则:至少得有几个尊重我们、爱慕我们的挚友。因为在这一方面,伟人和普通人是没有什么区别的,他们几乎同样都需要培植友谊。

也许,并不是所有的人都同样需要政治上的荣誉、名望和国人的善意;不过,如果一个人得到了这些荣誉,它们就会给他以多方

① 这里所说的"罗马人民"(the Roman People)是指作为一个整体的整个民族。——中译者

面的帮助，尤其是有助于他结交朋友。

九

但是关于友谊，我已经在另一本题名为《莱利乌斯》的书[①]里讨论过了。现在让我们继续讨论荣誉，虽然对于这个问题我也写过两本书[②]了。但我还是要在这里简要地论述一下这个问题，因为这对处理比较重要的事情有很大的帮助。

最高最真的荣誉有赖于以下三点：人民的爱戴、信任和敬佩。要是让我简单明了地说的话，唤起群众的这种情感的方法与唤起个人的这种情感的方法并无二致。但是还有另一条接近群众的途径，可以说，通过这条途径就能悄悄地溜进所有人的心坎里。

但在上面所说的三个要件中，首先让我们考察一下善意和赢得善意的规则。善意主要是通过仁惠的服务[③]赢得的；其次，尽管实际上并没有作这种服务，但抱有作这种服务的意愿也能赢得善意。因此，一个人只要有名望，大家都知道他慷慨、仁慈、公正、文雅、和蔼可亲，以及有自尊心等各种美德，同样也能有效地赢得人们普遍的爱戴。因为正是我们称之为道德上的善和恰当的那种品质本身使我们感到愉悦，以其内蕴和外貌触动我们每个人的心弦，通过上面所说的那些美德放射出最灿烂的光芒，所以，我们会

---

① 亦即本书中《论友谊》一文。——中译者

② 这两本书现均已失传，但文艺复兴时期彼特拉克（Petrarch）曾见过这两本书。

③ 西塞罗所说的“仁惠的服务”是指律师的辩护。当时根据法律，不准他收费。所以，如果他义务替人辩护，他的服务就是“仁惠的行为”。

受“自然”本身的驱使去爱慕那些我们相信具有这些美德的人。这些只是爱慕的最强烈的动机——并不是所有的动机;另外可能还有一些较次要的动机。

其次,赢得人们的信任有两个条件:(1) 假如人们认为我们具有和正义感结合在一起的、实用的智慧。因为我们信任那些我们认为比我们自己更聪慧的人,那些我们相信其具有先见之明的人,那些当出现紧急情况或危机时能排除困难,根据事情的轻重缓急作出妥善的决定的人。因为世人认为,那种智慧是真正的和实用的智慧。不过,(2) 人们也信任那些公正而诚实的人——也就是好人——因为道理很简单,由于性格的缘故,他们绝不会做出不诚实或不道德的事情。因此,我们相信,我们把自己的身家性命托付给他们是绝对安全可靠的。

所以,在这两种品质中,公正更容易赢得人们的信任。因为,即便没有智慧的帮助,公正也能赢得相当多的人的信任;而智慧若无公正,就根本不可能赢得人们的信任。就拿一个人来说,如果他没有正直诚实的声誉,那么他越是聪明机灵,就越是可恶和不可信。因此,公正加上实用的智慧就能赢得一切我们所能企求的信任;公正若无智慧,仍能大有作为,而智慧若无公正,则完全无用。

十

但恐怕有人会问,我为什么要把这两种美德割裂开来呢——好像真的会有这样的事情:一个人虽然公正,但却没有智慧;因为所有的哲学家都一致认为,而且我自己也常常说,谁要是有一种美

德,那他就具有所有的美德。我对自己的这种表面上看起来自相矛盾的说法的解释是:在哲学的讨论中,为批判性地探究抽象的真理而使用的精确的表述,是一回事;而为使自己的语言适应于普通人的思维而采用的表述,则是另一回事。因此,当我说某些人勇敢,某些人善良,另外还有一些人聪明时,我所使用的是普通意义上的表述。因为我们在表述俗常想法时必须使用大家所熟悉的通用词语。帕奈提奥斯也是这样做的。现在还是让我们言归正传。

在我上面所说的荣誉的三个要件中,第三个要件是国人的敬佩。虽然凡是伟大的或比预期更好的事物,人们一般都会表示钦佩,但他们尤其钦佩个人的那些出乎人们意料的优秀品质。所以,他们尊敬并竭力赞誉那些在他们看来具有某种卓越才能的人,鄙视那些他们认为没有才能、勇气或活力的人。可是他们并不鄙夷所有那些他们认为是邪恶的人。他们认为有些人蛮横狂妄,造谣生事,阴险奸诈,非常危险。人们虽然觉得这些人可恶,却不一定鄙视他们。所以,我以前曾经说过,正如俗话所说,受鄙视的是那些"对自己对邻居都没用"的人,他们闲散、懒惰,对任何事情都无所用心,漠不关心。

另一方面,那些被认为具有卓越才能、没有任何不光彩的行为、也没有他人不易拒斥的恶习的人,则受人尊重。因为,肉体上的享乐,犹如最具诱惑性的女色,往往会使人们心魄迷昏,背弃美德;而当大难临头,需要经受严峻的考验时,大多数人又会恐惧张皇得不知所措。生与死,富贵与贫穷,对所有的人都有极大的影响。但具有伟大而高尚的精神的人却能把这种外部环境的顺逆置之度外;当他们心中有了某个崇高而有德行的目标时,他们就会全

力以赴地去追求这一目标。对于这种人,谁能不为他们绚丽的美德而倾倒呢?

十一

因此,这种不受外界影响的心灵备受尊崇,尤其是公正(一个人只要公正,他就有资格被称为"好人"),人们普遍认为它是一种非常了不起的美德——这不是没有道理的。因为一个人如果怕死、怕苦、怕放逐、怕贫穷,或不能公道地评价它们的对立面,他就不可能是公正的。人们尤其敬佩那种不为钱财所动的人;他们认为,一个人要是在这方面能经得起考验,那他同样也能经得起火刑的考验。

因此,赢得荣誉所需要的这三个先决条件都是由公正促成的:(1)善意,因为它(即公正)试图为绝大多数人服务;(2)信任,也是因为同样的原因;(3)敬佩,因为它(即公正)鄙视而且不关心那些大多数人以极大的热情孜孜以求的东西。

至少在我看来,无论什么行业,无论过哪一种生活,都需要与别人合作——首先是为了使人们能有一些与其共享社交之乐的朋友。一个人要做到这一点并不容易,除非他被认为是好人。因此,即便对于一个回避社交、隐居乡间的人来说,公正的名声也是必不可少的——甚至比别人更需要;因为缺乏公正(即被认为不义)的人就不会有人替他辩护,因而很容易成为各种错误的替罪羊。同样,对于买方和卖方、雇佣者和被雇佣者、一般的经商者来说,公正也是不可缺少的。公正是非常重要的,甚至连那些以作恶犯罪为

生的人，没有一点公正的因素，也是不行的。因为，如果一个强盗用暴力或诡计从同伙手里抢走或骗走任何东西，那么他甚至在强盗团伙中也会无立足之地；如果那个被称为“强盗头儿”的人分赃不公，那么他就会不是被同伙所抛弃就是被同伙所谋杀。嘿，据说强盗也有他们必须遵守的“行规”。我们从狄奥波普斯①的著作中获知，伊利里亚土匪巴都利斯因其分赃公平而得到很大的势力。卢西塔尼亚的维里埃瑟斯的势力更大，他甚至不把我们的军队和将军放在眼里。盖乌斯·莱利乌斯——其绰号为“智者”——在他当执政官时亲自率军进剿，重创维里埃瑟斯的势力，迫使其签订城下之盟，遏止了他的嚣张气焰，从而使得继任者不费吹灰之力就将其征服。

所以，既然公正的功效是如此之大，它甚至能使强盗的势力得以壮大，如果一个有法律和法庭的立宪政府讲求公正，我们想想看它的力量会有多大？

十二

至少在我看来，正像希罗多德告诉我们的，不仅是米底人，而且我们自己的祖先也都是拥立德高望重者为王，以便使人们能享受到公正的待遇。因为，当孤弱无助的群众受强梁欺压时，他们就求助于某个以美德著称的人；他为了保护弱者不受伤害，建立公平

① 狄奥波普斯(Theopompus，公元前四世纪)：伊索克拉底的学生、雄辩家和历史学家。——中译者

的环境，使上层社会和下层社会享有同等的权利。制定宪法的理由与拥立德高望重者为王的理由是相同的。因为人们始终在求索的就是在法律面前享有平等的权利。因为凡是权利，就应当人人共享，否则就不能算是权利。如果人们能通过某个公正善良者之手达到自己的目的，他们就心满意足了；但要是他们没有这样的好运，那就只好制定法律，在任何时候对任何人都一视同仁。

因此，以下这一点是很显然的：国家通常都是选择那些在人民心目中德高望重、公正廉洁的人作为其统治者。如果除公正之外，他们还被认为有智慧，那么人们就会认为，他们在这种人的领导下没有办不到的事情。所以，应当想尽一切办法培养和坚持公正，这既是为了公正本身(因为否则的话，它就不是公正)，也是为了提高个人的声誉。

但是，像人们不仅有办法弄到钱，而且还有办法用它去投资，以便得到更多的钱来支付不断出现的花消——不仅为了满足基本的生活需要，而且还为了使生活过得更加舒适——一样，人们必然也有办法赢得和利用荣誉。不过，苏格拉底说得好："获得荣誉最容易的办法——也可以说是一条捷径——就是力求成为自己希望被人们认为的那种人。"因为任何人，如果他认为自己能用伪装、虚假的表现、伪善的言辞和外表赢得持久的荣誉，那就大错特错了。真正的荣誉，根深叶茂；而一切伪装有如纤弱的花朵，开不了多久就会凋谢，任何虚假的东西都是不可能持久的。有许多事例都可以证实以上这两个断言，但为了简省篇幅，我只举一个家族为例：只要人们还记得罗马，普布利乌斯的儿子提比略·格拉古就会受到人们的尊敬；但他的那些儿子却相反，活着的时候为爱国者所鄙

弃，死了以后则被人们看作是即便被谋杀也是罪有应得的那种人。

十 三

所以，任何一个人，如果他想要赢得真正的荣誉，就必须履行公正所要求的那些责任。至于它们是什么，我在前一卷里已经说过了。

（十 三）

但是，尽管问题的实质是，我们实际上就是我们希望被人们认为的那种人，但还是可以制定某些规则，以便使我们能够极其容易地获得我们所是的那种人的声誉。因为，如果一个人在青年时代就有不负盛名的责任，不管这种盛名是仰仗其父亲的声望得到的（亲爱的马尔库斯，我认为你就是这样的幸运儿），还是靠某个机遇或某种运气得到的，那么，大家的眼睛都会注视着他，审察他的生活和人品；他有如生活在光天化日之下，他的一言一行全都不可能保密。另一方面，那些出身微贱、早年不为世人所知的人，一旦到了懂事的年龄，就应当树立远大的理想，并且锲而不舍地努力去实现这一理想。他们这样做时必须要有较好的心理承受能力，因为人生的这一时期习惯于得到宠爱而不是遭到反对。

所以，我首先建议年轻人，如果可能的话，最好去从军，设法在军旅生活中赢得荣誉。在我们的祖先中，许多人就是作为军人而出人头地的。因为那时战争几乎连绵不断。但是你很不幸，你的

青年时代偏偏遇上了这样一场战争——一方罪恶累累，另一方却屡屡失败。不过，在这场战争中庞培还是让你指挥一个骑兵中队；你由于骑术高超，投矛准确，并且能经受住军旅生活中的一切艰苦的考验，赢得了这位伟人和全军将士的赞誉。但是共和政体瓦解了，你的这点荣誉也就付诸东流了。

不过，我们现在要讨论的不是你个人的经历，而是带有普遍性的问题。因此，让我们再接着讨论下去。

所以，就像在其他一切事情上脑力劳动比纯粹的手工劳动重要得多一样，我们用才智和理性努力达到的那些目的，比起靠体力努力达到的那些目的来，为我们赢得更高层次的感激之情。因此，最能使年轻人赢得普遍尊敬的优点莫过于克己与孝悌。其次，年轻人若要赢得人们的赞誉，最简单的方法就是经常同著名的智者和爱国的公共事务顾问在一起。如果他们经常与这种人交往，公众就会料想：既然他们自己选这种人为楷模，他们也会像这种人一样。普布利乌斯·鲁梯利乌斯青年时代常去普布利乌斯·穆丘斯家，这有助于他赢得品性正直和具有法学家才能的声誉。然而，卢西乌斯·克拉苏则不然，他虽然只是一个青年，却不求助于任何人，完全靠自己的能力，在那次才华横溢的、著名的指控[①] 中为自己赢得了演说家的美名。在这种岁数，其他年轻人往往还只是在学校里学习演讲术，以教学练习中良好的表现博得人们的称赞，而罗马的德谟斯梯尼——卢西乌斯·克拉苏却已经在法庭上证明自己

---

① 克拉苏在21岁时指控盖乌斯·帕皮里乌斯·卡波(Gaius Papirius Carbo)犯有叛逆罪和敲诈勒索罪。由于克拉苏口才出众，指控有力，卡波无言自辩，畏罪自杀。

是一位演讲大师了，尽管那样，他可能还是在家里孜孜不倦地研究演讲术。

十 四

但是，讲话可以分为两种：一种是交谈，另一种是演说。毫无疑问，在这两种讲话中，这种辩论的能力（也就是我们所谓的雄辩术）对于赢得荣誉尤为重要；然而，和蔼可亲、谦诚有礼的交谈对于赢得爱慕所起的作用，则是难以估量的。例如，我们读过腓力写给亚历山大、安提帕特写给卡山得、安提戈努斯写给小腓力的信。据说，这些信的作者是三位历史上最聪明的人。在这些信中，他们教导自己的儿子要以温蔼的言辞赢得民众的爱慕，以感人的演说保持其士兵的忠诚。但在群众大会的辩论中所发表的演讲常常能同时打动许多人的心，因为善辩且有见识的演讲者必然受人崇敬，他的听众必然会认为他比其他所有的人都聪慧明达。而且，如果他的演讲还既庄重又温和，尤其是一个年轻人具有这些品质，那么他就会受到无以复加的崇敬。

但是，尽管有许多场合都需要口才，尽管我国有许多年轻人因其在法庭上、群众大会上或元老院中的演说而赢得了荣誉，其中最令人赞叹的还是法庭上的演说。

法庭上的演说也可分为两种：一种是起诉，另一种是辩护。虽然辩护方若获胜更令人敬佩，但起诉方常常也能赢得美誉。我刚才提到的克拉苏就是一个例子。马可·安东尼在年青时代也获得过同样的成功。起诉曾使普布利乌斯·苏尔皮西乌斯的口才受到

世人的关注和称赞，当时他指控盖乌斯·诺巴努斯——一个煽动叛乱的危险分子。但是这种事情[1]不应当常干——实际上，决不应当干，除非是为了国家的利益（像上面提到的那种情况），或为了雪冤（例如，像卢库卢斯兄弟所做的那样），或为了保护地方百姓（像我从前为保护西西里人所做的，或朱利乌斯为萨丁尼亚人的利益而起诉阿尔布西乌斯时所做的那样）。卢西乌斯·富菲乌斯弹劾曼尼乌斯·阿奎利乌斯，同样也干得很出色。所以，这种事情一辈子做一次也就够了，切不可常做。但是，假如国家需要某个人经常性地从事起诉工作，那他就应该把它当作为国效劳的事情去做，因为经常起诉国家的敌人并不是丢人的事。然而即便如此，也应当有个限度。因为对一个又一个的人提出起诉，要求剥夺他们的公民权，这种事情似乎得由一个铁石心肠的人，或更确切地说，得由一个几乎不近人情的人来做。听任别人把自己叫做"起诉者"，这不仅会给起诉者本人带来很大的危险，而且也有损于他的名声。马尔库斯·布鲁图斯后来之所以名声不佳，就是因为这个绰号造成的，尽管他出自名门，父亲是一个著名的民法权威。

此外，还得谨慎地遵守下面的责任规则：决不对一个可能是无辜的人提出控告，要求剥夺其公民权。因为那样做必然会使自己成为一个有罪的人。因为难道还有比用"自然"为保护我们的同胞而赋予我们的辩才来诋毁好人更邪恶的吗？虽然我们决不应当指控无辜，但是我们对于有时为罪犯进行辩护，不必有什么顾忌，只要他不是腐败透顶，臭名昭著，十恶不赦。因为，人们希望有人替

[1] 指起诉他人。——中译者

这种人辩护；这种做法已为习惯所认可，并且也符合人道。法官在审案时始终应当力求弄清事实真相；辩护人有时即使并不完全在理，也应当坚持那种似是而非的论点，尽管我不应当冒昧地说这种话，尤其是在讨论道德的论文里更不能这么说，除非那位最严谨的斯多葛派学者帕奈提奥斯也持这种看法。因此，为被告辩护也极有可能给辩护律师带来荣誉和名望，特别是当他为一个似乎受某个有权有势者欺压的被告提供帮助时，更是如此。我曾做过很多次这样的事情，特别是我年轻时。有一次为阿迈利亚的塞克斯图斯·罗西乌斯辩护，当时对方的后台是有权有势的独裁者卢西乌斯·苏拉。我的这篇辩护词已经发表，这你是知道的。

十 五

我已经阐述了年轻人为赢得荣誉应尽的道德责任。接下去我要谈论的是仁慈和慷慨。表示善意的方式有两种：一种是服务，一种是送钱。后者比较容易，特别是对于有钱的人来说更是如此；但是前者则更高尚、可贵，更适合于坚强而杰出的人。因为，虽然两者都要有一种慷慨助人的心愿，但一种是提取自己的存款，另一种是付出个人的精力；财物的施舍会使慷慨的源泉枯竭。因此，慷慨反被慷慨误：因为一个人资助的人数越多，他所剩的能资助的财物就越少。但是如果人们在服务——即尽自己的能力，努力为他人提供帮助——方面表现出慷慨和仁慈，那就会产生各种各样的好处：第一，他们帮助的人越多，帮助他们行善的人就会越多；第二，由于养成了助人的习惯，他们为公众做起好事来可以说会做得更

加周到，更加熟练。

腓力在一封信中严厉地指责他的儿子亚历山大试图用送钱的方法来博得马其顿人的好感。他说："究竟是什么使你抱有这样一种希望——你用钱贿买了这些人，他们就会对你俯首贴耳？难道你要使马其顿人把你看作是他们的财务管理员和伙食提供者，而不是看作是他们的君王？"

"财务管理员和伙食提供者"这两个称谓用得好，因为这对于一个王子来说是很可耻的；腓力还把送钱说成是"贿买"，"贿买"[①]这个词用得更好。因为这些收受者越来越堕落，而且变得更加贪婪，老想纳贿。

虽然这是腓力教训他儿子的话，但我们大家都应当将它铭记在心，引以为鉴。

因此，存在于个人的服务和努力之中的那种慷慨更可敬，其适用的范围更广，而且能使更多的人受益。那是毫无疑问的。不过，我们有时也应该送钱，这种慷慨也不要完全杜绝。我们应当经常接济那些值得帮助的穷人，但做这种事情也必须慎重和适度。因为许多人[②] 就是由于乱施舍而将其祖上留下来的产业挥霍殆尽。如果一个人在做他喜欢做的事情时采取杀鸡取卵的方法，即做过以后就没有能力再做了，那么，还有什么比这更愚蠢的呢？另外，滥施舍也会导致劫掠[③]；因为当人们由于滥施舍而开始生计窘迫时，他们就只

① "贿买"(corruption)这个词也含有腐败、堕落、诱惑等意思。——中译者

② 关于这方面，朱利乌斯·凯撒是一个显著的例子。

③ 西塞罗显然想到了诸如苏拉、凯撒、安东尼、喀提林等人的例子——"贪求别人的东西，浪费自己的东西"。

好去掠夺他人的财产。所以，既然人们施惠的目的是为了博得好感，他们这样做是得不偿失的——他们从馈赠对象那里所得到的爱戴还抵偿不了那些遭受他们掠夺的人对他们的仇恨。

因此，一个人的钱袋既不应当捂得太紧，当该慷慨解囊时也一毛不拔，也不应当放得太松，什么人都可以从里面掏钱。慷慨要有限度，应该量力而行。总而言之，我们应当记住人们常说的一句俗语："施舍无止境。"因为那些习惯于接受施舍的人总是想不劳而获，经常不断地得到施舍，而那些过去没有这种习惯的人，受他们的影响也希望得到同样的施舍，因此对于这些人，施舍怎么会有止境呢？

十 六

一般说来，慷慨施舍的人有两种：一种是胡施滥舍，另一种是仗义疏财。前者是指这样一种人，他们浪掷金钱于宴请公众、广济普施、角斗表演、奢华的游戏、野兽的格斗等等——这些浮华的事情只能使人们保留短暂的回忆，有的甚至事过则忘。而后者则是指这样一种人，他们慷慨解囊，从强盗手里赎回被劫持的人质；或者替朋友还债，为他们的女儿置办嫁妆，帮助他们获得或增加财产。因此，我不知道狄奥夫拉斯图斯在写《论财富》一书时究竟在想些什么。该书大部分内容是不错的，但他长篇大论地称赞群众游戏的豪华设施，并且认为把钱用在这上面是财富最高尚的特权，则是荒谬的。在我看来，财富所行使的那种仗义疏财的特权却要高尚和实在得多，关于仗义疏财，我已经举过几个例子了。

亚里士多德指责我们对那种为博得群众的好感而肆意挥霍钱财的行径视若无睹，他的话说得更加真切和中肯。他说："假如一个城市被围，城里的人需要付一块金币才能得到一品脱水，那么，起先我们似乎会觉得难以置信，惊讶万分；但是他们考虑了以后，迫于需要，还是愿意付出这块金币。然而，我们对于那种奢靡无度、大肆挥霍的行径却不以为怪；而且，这种挥霍既不是为了解决急需，也无助于提高挥霍者的威望，而群众的满足也只是短暂的，瞬息即逝；得到这种快乐的也只是那些最轻薄的人，而且即使在这些人身上，满足一旦消逝，对于那种快乐的回忆也就终止了。"他的结论也是很精辟的："这类娱乐只能取悦儿童、愚妇、奴隶和有奴性的自由人，一个头脑严谨、在权衡这种事情时具有正确判断力的人是绝不可能赞成这类娱乐的。"

但是我知道，在我们国家，每当最杰出的人物就任市政官时，人们就期待他举行盛大的请客招待活动，这已经成为一种固定的习惯，即使在古代盛世也是如此。所以普布利乌斯·克拉苏（他不仅被冠以"富翁"的别号，而且实际上也很有钱），以及稍后的卢西乌斯·克拉苏（尽管他的同僚昆图斯·穆丘斯是世上最不铺张招摇的人），在任市政官时，都举行声势浩大的赛会或请客招待活动。然后是阿庇乌斯的儿子盖乌斯·克劳狄乌斯，在他之后还有许多其他的人：卢库卢斯兄弟、霍廷西乌斯和西拉努斯。但是，在我任执政官那年，普布利乌斯·伦图卢斯使其以前所有的人都黯然失色，斯考鲁斯又试图超过他。我的朋友庞培在他第二次任执政官时所举行的那些表演活动，更是盛况空前。过后你就会看到我对所有这类事情的看法。

十七

我们也应当避免任何吝啬的嫌疑。马穆库斯是一个很有钱的人，他之所以未能当上执政官就是因为他拒绝担任市政官。所以，如果人们要求举行这种请客招待活动，判断力健全的人，即使心里不愿意，至少也要答应请客。但是在这样做时，应当像我一样，量力而行。他们如果以施财于民作为在某种场合达到更重要或更有用的目的的手段，那么也应当举行这种请客招待活动。例如，奥瑞斯特斯最近以向神奉献"什一祭品"为借口[①]，在街上大摆筵席，招待公众，赢得了很大的荣誉。马尔库斯·塞尤斯在市场粮价高得使人不敢问津的情况下，以低得令人难以置信的价钱向人们抛售谷物，谁也不能说他的这一举措是错的；因为这样一来，他就成功地化解了人们对他的忌恨和由来已久的偏见，而这种支出对于当时做市政官的他来说负担并不算太重，而且也没有什么不名誉的。但最近获得最高荣誉的是我的朋友米洛，他为了国家买了一帮斗剑士（当时国家的维持取决于把我从流放中招回这件事情），并且用他们遏制了普布利乌斯·克洛狄乌斯铤而走险、企图实行恐怖统治的阴谋。

所以，施财的正当理由或则是必需，或则是谋利。而且即便如此，也最好采取中庸之道。的确，昆图斯的儿子卢西乌斯·菲利普

---

① 罗马人常常拿出自己收入的十分之一敬奉某个神祇，以祈求他保佑自己事业兴盛。奥瑞斯特斯为了博得世人好感，以向赫耳枯勒斯奉献"什一祭品"为借口，在街头大宴公众。——中译者

斯(一个很有才能并且声誉卓著的人)常常夸口说，他没有请过什么客，没有招待过任何人，照样跻身一切被认为国家有权任命的最高职位。科塔和库里奥可能都说过同样的话。我——在某种程度上[①]——也可以这样自夸，因为和我在最低的法定年龄——而我刚才所提到的那些人则没有这样好的运气——以全体一致通过的票数所当选的那些显赫的职位相比，我为当选市政官而支付的费用是微不足道的。

另外，倘若把钱用于修建城墙、船坞、港口、沟渠，以及所有那些服务于社会的工程，那么，这种支出就更正当了。诚然，施舍像即期付款一样，能使人得到更多一时的满足，但是公共工程的改善会使我们赢得子孙后代更加持久的感恩。出于对故友庞培的尊敬，我不打算批评剧院、柱廊和新的寺庙[②]；但是那些最伟大的哲学家却不赞赏那些建筑——例如，帕奈提奥斯(我虽然追随于他，但在本书中我并不是没有自己主见地一味解释他的思想)本人就不赞赏那些建筑；法勒鲁姆的德墨特里乌斯也是如此，他谴责希腊最重要的人物伯里克利把这么多的钱全都浪费在修建那宏伟壮丽、闻名遐迩的雅典卫城入口上。不过，关于这个问题，我已在《论共和国》一书中详细讨论过了。

总之，一般说来，那种慷慨捐资修建奢华的公共建筑的做法，本质上是错误的；但在某种情况下也可能是必要的；不过，即便如此，也应当量力而行，适可而止。

① 之所以加上这一附言，是因为西塞罗从来没有担任过监察官的职务。
② 庞培在罗马建造了许多豪华的建筑物。——中译者

十 八

至少第二种施财(即由一种慷慨的精神所激发的那种施财),我们也应当根据不同的情况区别对待。处于厄境的不幸者的情况和虽然无灾无难但试图使自己生活得更好的人的情况是不同的。我们应当更多地关心那些不幸的人,除非他们是罪有应得。当然了,对于那些希望得到他人的帮助以便使自己的日子过得更好而不是为了使自己免遭灭顶之灾的人,我们也不应当一概拒绝予以帮助。但是在选择合适的施善对象时,我们则应当运用判断力和辨别力。因为,如恩尼乌斯所说的那样(他说得非常好),

"善行若施错对象,在我看来,便是恶行。"

另外,对一个善良并且知道感恩的人施惠必然会得到报偿——即不但会博得他的好感,而且还会博得其他人的好感。因为,当恩惠并不是不加辨择地滥施时,它必然会赢得最大的谢忱,人们也会以更大的热情称赞这种善行,因为身居高位者的仁慈之心乃是每个人都可受用的"公共避难所"。所以,应当努力用这种仁慈去惠及尽可能多的人,让受者的子孙后代永远铭记这种仁慈,以便使他们也不会忘恩负义。因为所有的人都厌恶忘恩负义,认为这种邪恶的行为也是对他们的一种伤害,因为它会挫伤慷慨行善者的积极性。所以,他们就把忘恩负义者看作是所有穷人的公敌。

赎俘和济贫是一种既有益于国家又有益于个人的施善形式。我们从克拉苏的一篇演说辞中可以找到充分的证据,证明我们这一阶层的人过去经常做这种善事。我觉得,这种施善形式比花钱

办赛会招待公众好。前者适合于高尚的正人君子；后者适合于那些浅薄的阿谀奉承者（如果我可以这样称呼他们的话），可以说，他们是用无聊的欢娱迎合下层民众变幻无常的喜好。

另外，一个君子不但应该慷慨施财，而且同时还应该体谅别人，不强行索要自己应得的报偿，但在一切商务交往中——在买卖、雇佣、租赁，或由于毗邻的房屋和田地而产生的各种交往中——则应当公平合理，经常慷慨地在自己的权益方面作大幅度的让步，在自己的利益所容许的范围内尽量不提起诉讼，有时即使自己的利益受点损失也在所不惜。因为稍微放弃一些自己的正当权益不仅显得慷慨，而且有时甚至也是有利的。但是，我们应当看管好自己的个人财产，因为让它从我们指缝中流失是不光彩的；不过，也不应当成为守财奴，被人指摘为吝啬或贪婪。因为，毫无疑问，财富的最大特权就是使人有做好事的机会而无需牺牲自己的产业。

狄奥夫拉斯图斯还赞美“好客”，这是对的。因为，至少在我看来，名人之家向贵宾开放是最恰当的。外国人在我们城邦准能受到那种热情的招待，这也是我们国家的荣光。另外，对于希望用体面的方法获得强大的政治势力的那些人来说，能通过与其宾客的社会关系而享有盛名或在国外产生影响，也是一种很大的优势。狄奥夫拉斯图斯举了一个特别好客的例子。他写道，在雅典，西门[①]甚至还热情接待他自己的同乡拉基亚代人；此外，他还吩咐他的乡间府邸的管家，凡是拉基亚代人来到他的乡间府邸，都要尽心款待。

---

① 西门（Cimon，约公元前510—前451年）：雅典政治家、将军，雅典贵族家庭出身，父亲米太亚德为军队司令官。——中译者

十 九

此外，不是通过施财而是通过个人服务[①] 所表现出来的那种仁慈，有时惠及整个社会，有时惠及个别公民。保护一个人的合法权益（做他的法律顾问），或用那种知识为尽可能多的人服务，往往可以扩大自己的影响，提高自己的声誉。

因此，在我们祖先的许多令人钦佩的观念中有一个观念就是：总是高度重视对民法精义的研究和解释。而且直到现在这种动荡的时代，国家的那些最杰出的人物仍然垄断着这一行业；不过现在，法律学识的声望已与荣耀显赫的官职脱节；这是比较可悲的，因为一个人[②] 毕生致力于法学研究，在法律知识方面远远超过他的前人，然而在荣誉上却和他们不相上下。不过，这类服务必定会得到许多人的称赞，并且还可通过我们的优质服务密切与人民群众的关系。

此外，与这一行业密切有关的是辩才；它既比较受人喜爱，又显得比较卓越光彩。因为还有什么比雄辩更能引起听众的敬仰，唤起沮丧者的希望，或博得被辩护者的感谢呢？所以，我们的祖先就根据辩才选拔主要的文官。因此，热爱自己的工作并遵循祖先

---

① 这里，西塞罗所说的善行和个人服务是指律师所提供的那种自愿而且无偿的服务。

② 这个杰出的法学家就是西塞罗的密友、西塞罗女儿去世时致西塞罗的那封著名的吊唁信的作者塞维乌斯·苏尔皮西乌斯·勒莫尼亚·鲁福斯（Servius Sulpicius Lemonia Rufus）。

的习俗心甘情愿地无偿为许多当事人辩护的演说家，有很多机会向他人提供慷慨的援助。

我的论题给人以这样一种暗示：在这一点上，我对雄辩术的衰落（虽不能说灭绝）再次表示遗憾。要不是怕别人认为我这样抱怨是为了我自己的利益，我早就这样做了。不过，我们知道，许多演说家丧失了生命，剩下来有出息的为数不多，具有真才实学的更是凤毛麟角，而不学无术且自以为是的却大有人在。但尽管不是所有的人（不，甚至也不是许多人）都能精通法律或像律师那样善辩，任何人都还是可以通过下述方法为许多人提供服务：为相约支持他们而进行游说；在陪审团和法官面前为他们的人品作证；照顾双方的利益；替他们请律师或辩护人。从事这类服务的那些人赢得的感谢最多，他们的活动范围也最广。

当然，我们无需告诫那些执行这种路线的人（因为这一点是不辩自明的）在试图施惠于某人时应当小心，不要伤害其他的人。因为他们常常伤害那些不该受伤害的人或那些伤害他们是不明智的人。如果他们这样做是无意的，那是疏忽；如果是故意的，那就是鲁莽了。一个人倘若不得已伤害了别人的感情，也应当尽量向那个人道歉，并且解释他这样做为什么是不可避免的，他为什么没有其他的办法；而且他将来一定要对那个人有所补偿，以赎前愆。

二 十

我们在向他人提供救助性服务时通常不是考虑到被服务者的品格就是考虑到他们的境况。因此，我们很容易作这样一种表白

(而且人们也经常这样说):在提供服务时,我们不是看对方的外在境况,而是看他的品格。这话说得多么冠冕堂皇!可是,请问有谁在作这种服务时不是先尽着有钱有势的人,而把虽然人格高尚但却一贫如洗的人置于脑后呢?因为,一般说来,我们总是愿意帮助那种可望从他们那里更快得到回报的人。但是我们应当更仔细地观察事情的真相:当然,我们所说的穷人不可能给与物质上的回报,但如果他是个好人,他至少会报以衷心的感谢。有人说得很中肯:“如果一个人还欠着债,那么他就没有还钱;如果还了,那么他就不再欠债。但是,如果一个人以感恩相报,那么他仍然有受人之惠的感觉;如果他有那种受人之惠的感觉,那么他就已经还报了。”

另一方面,那些自认为富有、尊贵、幸运的人甚至不屑于接受别人善意的服务。为什么呢?因为他们认为,他们接受某个人的服务(不管这种服务有多么重要)乃是那个人的荣幸;他们甚至还怀疑那种服务居心叵测,或指望得到某种回报。不仅如此,他们还认为,受人保护或被人称作“受庇护者”和死一样痛苦。相反,贫贱者,不管为他做什么事情,都觉得那是看在他本身而不是看在他外在境况的份上而做的。因此,他不仅尽力向过去曾经施惠于他的人表示谢意,而且还尽力向那些将来指望从他们那里得到类似恩惠的人表示谢意——因为他需要许多人的帮助;即使他偶尔报以某种服务,他也不会夸大其词,而只会说,这只不过是区区小事,无足挂齿。另外,我们不应当忽略这样一个事实:倘若为一个富有的幸运儿辩护,那么这种服务只不过惠及其本人,或者也许还有其子孙。但是,如果为一个贫穷却诚实正直的人辩护,则所有地位卑微而人格高尚的人——在百姓中这种人占很大的比例——都会把这

类辩护者看作是为他们建造的保护塔。因此，我认为，为好人服务是一种比为幸运儿服务更好的投资。

当然，如果可能的话，我们应该尽一切努力施惠于各种不同处境的人。但是，假如在这一点上发生了责任冲突，那么我的意见是，我们必须遵循地米斯托克利的忠告：有人征求地米斯托克利的意见说，他的女儿应该嫁给贫穷而正直的人呢还是富有而不受尊重的人，地米斯托克利说："要是我，我宁愿要没有钱的人，而不愿要没有人的钱[①]。"但是，由于我们崇拜财富，现今的道德观念已经败坏堕落了。别人财富的多少与我们任何人有什么关系呢？财产也许对它的拥有者有好处；不过也并非都是如此。但就算如此，他确实有较多的钱可以花费，他因此就能变成一个更好的人吗？还有，如果他既是一个好人又是一个富人，那么，只要帮助他的动机不是为了谋取其财富，就不要让他的财富成为帮助他的障碍。但在施惠时，我们的决定应当完全取决于一个人的品格，而不是他的财富。

因此，就通过个人服务提供帮助而言，最高的准则是：决不要接与正确对立或为错误辩护的案子。因为保持荣誉的基础是公正，没有公正就不可能有任何值得赞美的东西。

二十一

现在，关于那种与个人有关的救助性服务我已经讨论完了，接

① "没有人的钱"意指来路不正的，或采取有悖于人格的手段所获得的钱。——中译者

下去要谈的是那些涉及整个国家和全体国民的服务。在这些公益服务中，有些同全体公民有关，有些只涉及个人。后者更容易赢得人们的感谢。如果有可能，我们对这两种服务都应当设法兼顾。但是我们在保护个人利益时必须注意，我们为他们所做的事情应当有利于国家，至少不要损害国家的利益。盖乌斯·格拉古广泛地大量施舍谷物，结果使得国库告罄。马尔库斯·屋大维则实行适度施舍；这既对国家来说是切实可行的，又对平民来说是必需的；所以，对百姓和国家都有好处。

但是，担任行政职务的人首先必须注意：每个人都应当有属于他们自己的东西；不能打着国家的旗号侵犯平民百姓的财产权。菲利普斯当护民官时曾介绍其土地改革的方案，与此同时他提出了一项危害性极大的政策。尽管当他的法案被否决时，他欣然承认了自己的失败，显得非常温雅，但他在就此议案而作的公开演说中却扮演煽动者的角色，用心险恶地说："全国拥有财产的还不到2000 人。"那种演说应受谴责，因为它主张对财产进行平均分配。还能想像得出比这更具危害性的政策吗？因为建立立宪国家和自治政府的主要目的就在于保护个人的财产权。因为，虽然由于"自然"的指引，人们聚居在一起而形成社会，他们寻求城市的保护则是希望自己的财产不受侵掠。

政府还应当竭力制止征收财产税，而且为了达到这一目的，事先早就应当采取各种预防措施。在我们祖先的那个时代，因为国家财力短绌和连续不断的战争，常常征收这种税。但是，如果任何国家（我之所以说"任何"是因为我想泛指，而不想预卜我们国家的厄运；况且，我也不是在专门讨论我们本国的事情）面临危机而需要国人承受这种负

担,那么也必须尽一切努力使所有的人都认识到,他们若想得救,就必须向不可避免的事情低头。而且那些掌管国事的人也应当采取措施为国人提供丰富的生活必需品。至于通常的方法和手段,就没有必要讨论了,因为那种责任是不辩自明的,只要提一下就可以了。

但是在一切公共行政事务和公益服务中,最要紧的事情是丝毫不要被人怀疑有私心。萨谟奈人盖乌斯·庞梯乌斯说:"要是命运不让我在罗马人开始接受贿赂之前出世,要是我生在他们接受贿赂的时代,那有多好! 那时我就会让他们不再拥有至高无上的权力。"此话不假,但他也许还要等好几代,因为我国只是最近才染上这种瘟疫。所以,我为庞梯乌斯生于那时而非现在而感到庆幸,因为他是个非常了不起的人物! 从通过卢西乌斯·皮索的惩治腐败法案迄今还不到 110 年;在此以前,没有这类法律。但继之而来的却有很多法律,一个比一个严厉;许多人被控告,许多人被判罪,因为怕我们的法庭还要惩治其他的人,竟引起了一场可怕的战争[①];当法律和法庭受压制时,对同盟者的抢劫和掠夺又是何等的骇人听闻[②];因此,我们现在之所以觉得自己还算强大,并不是因为我们自己有力量,而是因为别人软弱。

二十二

帕奈提奥斯称赞阿非利加努斯为官清廉。他为什么不应当受

① 公元前 100—前 88 年的意大利战争或同盟者战争。

② 在苏拉和凯撒独裁统治时期。

称赞呢？但阿非利加努斯还有其他更加高尚的美德。为官清廉这一值得自夸的美德不仅属于他一个人，而且还属于他那个时代。当保卢斯攫获马其顿的全部财富(这是一笔巨大的财富)时，他把这么多的钱财[1] 全部上缴国库，其中只要一个将军的战利品就够抵将来罗马全部的财产税。但他带回家去的，除了不朽的荣誉外，什么也没有。阿非利加努斯以其父亲为榜样，并不因征服迦太基而中饱私囊。还有他当监察官时的同僚卢西乌斯·穆米乌斯，他又怎么样呢？当他把世界上最富有的城市夷为平地时，他往自己的口袋里装过一分钱了吗？他宁愿用那些战利品装饰意大利，而不愿意装饰自己的宅第。但是在我看来，正因为装饰了意大利，他自己的宅第才显得更有光彩。

现在还是让我们言归正传：因此，没有比贪婪更可憎的罪恶了，尤其是身居要职、掌握国家政权的人贪婪，那更是如此。因为，利用国家谋取私利不仅是不道德的，而且也是有罪的，可耻的。所以，阿波罗在皮托所降的神谕——“将来斯巴达覆亡非为他故，只缘贪婪”，看来不光是对拉栖第梦人[2]的预言，而且也是对所有富裕民族的预言。所以，对于那些掌管国事的人来说，没有比克己自制更容易赢得民众的好感了。

但是，有些人装出一副民众之友的样子，他们为了讨好百姓，或则试图使土地改革法得以通过，以便把土地占有者逐出他们的家园，或则建议以前的债务应当一笔勾销，这显然都是在毁害国家

① 将近 200 万英镑。

② 即斯巴达人。——中译者

的基础：首先，他们是在破坏和谐，如果把一部分人的钱财夺走，送给另一部分人，和谐就不可能存在；其次，他们是在废除公平，如果不尊重财产权，公平就会完全倾覆。因为，正如我上面所说的，国家和城市的特殊功能就是保证每个人都能自由而不受干扰地支配自己的个人财产。然而，当他们采取上述手段侵害公共福利时，他们甚至得不到他们所预期的那种声望。因为，被剥夺财产的人把他们当作仇敌，而获得财产的人却佯称自己并不希望得到那份财产；尤其是，当债务被一笔勾销时，负债人却不露喜色，因为他们怕被人认为还不起债，而这种错误的受害者不但会记恨在心，而且还会公开表示不满。所以，即使因错误的决策而获得财产的人多于被不公正地剥夺财产的人，他们也不会因此而有更大的影响力；因为在这种事情上，影响力的大小不是根据人数，而是根据势力来决定的。一个从来没有什么财产的人把人家多年拥有甚或祖传的土地占为己有，而以前拥有土地的人却丧失了土地的所有权，这怎么能算是公平呢？

二十三

正是因为这种不公正的行径，斯巴达人放逐了他们的五长官之一来山得，处死了他们的国王阿吉斯——斯巴达的一个史无前例的行动。从那时起——由于同样的原因——出现了严重的意见分歧，结果是暴君崛起，贵族被流放，好端端的国家被搞得四分五裂。遭此不幸的还不止是斯巴达一个国家，这种错误的行径像瘟疫一样蔓延开来，它最初发端于拉栖第梦，后来逐渐扩大，致使希

腊其余各国也因此而相继崩溃。我们的格拉古兄弟——即著名的提比略·格拉古的儿子,阿非利加努斯的孙子——怎么样呢? 不也是因为土地改革问题上的斗争而使得他们垮台和丧命的吗?

另一方面,西西昂的阿拉图斯则应受到称赞。当他的城市被僭主们统治了50年之后,他从遥远的阿尔戈斯来到西西昂,悄悄地潜入这个城市,以迅雷不及掩耳的攻势占领了该城,推翻了僭主尼科克勒斯,并且招回了曾是该城最富有的600个流放者,因此,他的到来使得他的国家变成了一个自由的城邦。但在财产和财产所有权的问题上,他觉得很难处理。一方面,他认为,如果让他所招回的那些曾被他人剥夺财产的人仍然受穷,那是极不公正的;另一方面,他又觉得,把持续了50年之久的财产权打乱,也是不太公平的。因为,经过这段漫长的时期,这些财产中有许多已由于继承、买卖或陪嫁而转入无辜者的手中。因而他认定,无论是从财产的现在占有者那里把财产夺走,还是在对其从前的所有人没有补偿的情况下让它的现在占有者继续拥有,都是错误的。所以,当他得出要想圆满地处理好这个问题就得有钱这一结论时,他就宣布他要去一趟亚历山大里亚,并吩咐说,在他回来之前一切维持现状。之后,他便兼程去见他的朋友托勒密,当时托勒密乃是一国之主——亚历山大里亚建城后的第二任国王。他对托勒密解释说,他想使自己的国家恢复宪政自由,但目前却遇到了难题。由于他是一个名望很高的人,所以没有费多大的劲儿就从那位富有的国王那里弄到了一大笔援款。他带着这笔钱回到西西昂后,就召集了全城50位最有威望的人进行商量。他同他们一起对占有别人财产的那些人的情况和失去财产的那些人的情况都作了研究。他

在对那些财产作了估价之后，就设法使某些人相信：放弃现有的财产而接受等值的金钱补偿更可取；使另一些人相信：接受与他们失去的财产等价的现款比试图要回自己过去的财产更划算。结果，双方都各得其所，没有一句怨言，保持了社会的和谐。

我们的国家也需要有这种伟大的政治家！这才是对待自己同胞的正确方法，而不是像我们已经两次亲眼目睹的那样，在市场上竖起矛，把公民的财产拍卖掉。远方的这个希腊人，像任何一个明智而卓越的人一样，认为他必须顾及所有人的利益。这就是一个好公民最卓越的政治才能和最健全的聪明才智——不使公民与公民之间在利益上发生冲突，相反，在不偏不倚的公正基础上使全体公民和睦相处。“让他们住在邻居家的房子里，用不着付房租。”[①] 为什么要让他们无偿居住？我花钱买地、建房、维修，难道是为了使别人可以不经我的同意享用属于我的东西吗？这不就是把属于某个人的东西夺走，送给另一个本不属于他的人吗？取消债务，等于是你用我的钱购置田地，结果你有了田地，我却没有了钱，除此之外，它还有什么意义呢？

二十四

所以，我们必须采取措施，避免出现那种具有危及公共安全性质的负债。这种危险在许多情况下是可以防止的；但是如果出现严重负债的情况，我们就不能听凭富有者丧失其财产而让债务人

① 此话出自凯撒的敕令。

享用其邻居的东西。因为,能最有效地支撑一个政府的莫过于它的信誉;如果一个政府不用法律的手段迫使债务人偿还债务,它就不可能有信誉。我当执政官时期,要求免除债务的呼声最为强烈。各个阶层形形色色的人,手拿武器,企图用武力强行通过废除债务的提案。但是由于我竭力反对,这种瘟疫在我国得到了彻底的根治。从此,人们的负债额不再增加,清偿债务也更加痛快或彻底,因为欺诈债权人的希望已经破灭,如果欠债不还,政府就会用法律的手段强制债务人偿债。但是现在的胜利者,虽然当时已被击败,却仍然实行他从前的“废债”计划,尽管这一计划对他个人来说已无任何好处。[1] 他对做坏事表现出极大的热情,即使没有什么目的,他也要去做,因为做坏事已成了他的一个乐趣。

因此,那些关心国家利益乃是其责任的人切不可采取这样一种慷慨的做法,即把某个人的财产夺走,送给另一个人而使其致富。首先,他们应当尽自己最大的努力,通过公正的执法和和公平的判决使每个人的财产所有权得到保护,使穷人不因其无助而受压迫,使忌妒不挡富人的路,阻碍他们保持或重新获得理应属于他们的那些财产的所有权。此外,无论是在和平时期还是在战争时期,他们还必须想尽一切办法,努力增强国家的实力,扩大国家的疆域,增加国家的岁入。

从事这种服务需要有伟人的品质。在我们祖先的时代,经常

---

① 凯撒似乎参与了公元前63年的喀提林阴谋,可能还参与了公元前66年至前65年的阴谋。当他对高卢的征服使他摆脱了债务并使他成为富翁的时候,他的党羽,经他的同意,(于公元前49年)通过了一条令人生厌的法律,即欠款的利息应当免付,已经付了的应当从本金中扣除。

有人提供这种服务。如果谁履行诸如此类的责任，那么他不但会为自己赢得名望和荣誉，而且同时也能为国家提供出色的服务。

最近在雅典去世的斯多葛学派哲学家蒂尔的安提帕特认为，在那个涉及利的规则的一览表中，帕奈提奥斯忽略了两点——关心健康和关心财产。我想，这位著名的哲学家之所以忽略这两条，大概是因为它们是不言而喻的。不管怎么说，它们是有利的。虽然它们是理所当然的事情，我们仍然想就这个论题说几句。保持个人健康的方法是：考虑自己的体质；观察什么对自己的身体有益，什么对自己的身体有害；在满足身体的需要和舒适时始终克制自己（但只是克己到自我保存所必需的那种程度）；摒绝感觉上的享乐；最后，借助于专门研究这些问题的那些人的专业技术。

至于财产，赚钱是一种责任，但只是赚钱的手段应当正当；小心经营，勤俭节约，积蓄钱财，扩大资产，也是一种责任。这些道理，苏格拉底的弟子色诺芬在一本名为《经济论》的书里讲得非常中肯。我大约在像你现在这个年纪的时候，就把这本书从希腊文翻译成了拉丁文。

但是对于赚钱、投资（要是还包括花钱就好了）的这整个论题，"交易所"里的某些值得尊敬的绅士作了比任何学派的任何哲学家所能作的更为有益的讨论。尽管如此，我们仍然必须注意赚钱、投资这些事情，因为它们完全属于利的范畴，而利则是本卷所要讨论的问题。

二十五

但是，在两利之间权衡轻重，常常是不可避免的（我已经说过，

这是帕奈提奥斯所忽略的第四点)。因为人们不但经常拿身体上的利同外在的利进行比较[以及拿外在的利同身体上的利进行比较],而且还经常对各种身体上的利进行相互比较,和对各种外在的利进行相互比较。身体上的利以下述这样一种方式与外在的利进行比较:一个人也许会问,健康是否比财富更值得向往[因此,外在的利以这样一种方式与身体上的利进行比较:财富是否比惊人的体力更好];而各种身体上的利可以相互比较,所以有人宁愿要健康而不要感官上的享乐,宁愿要力量而不要灵活。各种外在的利也可以相互比较:例如,有人也许宁愿要荣誉而不要财富,宁愿从城市产业中得到收益而不愿从农庄中得到收益。大加图的下述那些著名的答词就属于这类比较。有人问他财产最有利的特征是什么,他回答说:"成功地养牛。"其次是什么?"相当成功地养牛。"再其次呢?"只是稍微成功地养牛。"第四呢?"种庄稼。"接着那个人又问:"放高利贷怎么样?"加图反问:"杀人怎么样?"

从这段对话以及其他许多事例中,我们应当认识到,人们不得不对各种利进行相互比较,所以我们在讨论道德责任时增加这第四部分是恰当的。

现在让我们继续讨论其余的问题。

第三卷　义与利的冲突

一

我的儿子马尔库斯，年龄和那位第一个以阿非利加努斯作为其姓氏的普布利乌斯·西庇阿差不多的加图告诉我们，西庇阿常说他在无事可做时从不感到怎么无聊，在一个人独处时从不感到怎么孤独。这的确是一种令人钦佩的情操，一种适合于伟大而睿智的人的情操。它表明，他即便在闲暇时脑子里仍在考虑公众事务，即使在一个人独处时心里仍在与自己进行交谈；所以，他不但从来没有无所事事的时候，而且还常常不需要伴侣。因此，使其他人变得懒散的这两种情况——空闲与孤独——对他来说都是一种激励，使他更加振作。我希望我自己也能像西庇阿一样说这种话，而且说的是实话。但是，尽管我不可能通过模仿而获得这种优秀的品质，我还是向往这种品质，尽量做得与它近似。目前，由于武装叛乱，我无法参与政治和从事法庭辩护，过着一种悠闲的生活。正因为这一缘故，我离开了罗马城，在国内到处漫游，而且常常是一个人独来独往。

但是，我的空闲和孤独不能与阿非利加努斯的空闲和孤独同日而语。因为他为国效劳，功绩卓著，工作之余为图清闲，常常休假，离群索居。但我的空闲并不是出于什么休息的意愿，而是因为我没有公事可干。现在，元老院取消了，法庭也关门了，我

在元老院的议事厅里或法庭的讲坛上还有什么不辱自尊的事情可做呢?所以,虽然我曾经常出现在大庭广众之中,但现在世界上到处都是无赖和恶棍,我只好避而远之,尽量不公开露面,因而我常常孑身独处。但是,哲学家教导我们,不仅应当在诸害之中择其轻,而且甚至还应当吸取它们也许所包含的任何有利因素。正因为这一缘故,我正在利用我的闲暇(虽然这种闲暇不是曾经使国家摆脱内乱而转危为安的人所应该有的);尽管我的这种孤独是迫于情势而非出于自愿,我也不能让自己因此而变得懒散。

但是,照我看来,阿非利加努斯赢得更高的赞誉。因为从来没有人发表过记述他才华的纪念性文字作品,所以我们不知道他空闲时撰写过什么著作,他的孤独有什么成果。根据这一事实,我们可以有把握地推断;因为他的思维活动和对他经常思考的那些问题的研究,他从来没有无所事事的时候,从不感到孤独。但是我却没有这种涵养,能以缄默的沉思来排遣自己的寂寞;所以我就一门心思致力于这种文字工作。因此,我在共和政体毁败后的这一个短时期内的著述超过了共和时代我的著述的总和。

二

我亲爱的马尔库斯,虽然整个哲学领域都是肥沃多产的,没有哪一部分是贫瘠荒芜的,但是,其中最富饶或最有成果的莫过于讨论道德责任的那一部分,因为从这些道德责任衍生出过一种始终如一和有道德的生活的法则。因此,虽然我相信,你正在我们的朋

友、当代最杰出的哲学家克拉蒂帕斯的指导下孜孜不倦地学习和利用这些格言，但我还是认为，你最好能多听听来自各方面的这类格言，而且，如果可能的话，其他的东西你什么也不要听。凡是企求荣耀生涯的人都应当把这些格言铭记在心，而且我倾向于认为，你尤其需要这些格言。这是因为人们对你寄予殷切的期望，希望你能像我一样勤勉，继承我的事业，赢得同我一样的名望，你不能辜负他们的期望。此外，你生活在雅典，又有克拉蒂帕斯的指导，你肩上的责任就更加沉重，因为你到那里，就好像是去“采购”，但不是采购什么物品，而是采购大量具有自由气息的文化，假如你空手而归，那是很不光彩的，而且还会玷污雅典和你恩师的盛名。所以，你要努力学习，勤修苦读(如果读书有如苦役而非享乐的话)，竭尽全力，成就学业。当我为你提供了生活和学习所必需的一切后，不要让人说，只是你自己不努力。

关于这一点，我就不想多说了，因为我以前在给你的信中这类鼓励的话已经说得不少了。现在让我们再回过头来讨论我们论题的剩余部分。

帕奈提奥斯对我们所负有的道德责任的论述无疑是最透辟的，我大体上信从他的学说，但只是略有改动。他把人们经常考虑和权衡的那些伦理问题归纳成三个：第一问题是，所做的某件事情是有德的还是无行的；第二个问题是，它是有利的还是不利的；第三个问题是，假如义与貌似之利发生冲突，如何决定取舍。对于前两个问题，他用三个章节的篇幅作了详细的阐述；对于第三个问题，他说，他打算在适当的时机再作讨论，但是他一直没有履行自己的诺言。我对此感到比较奇怪，因为根据他的学生波塞多尼乌

斯的记录,帕奈提奥斯在他发表那篇含有三个章节的论文之后还活了30年。还使我感到惊讶的是,波塞多尼乌斯在他的一些回忆文章中只是简要地提到这个问题,尤其是因为他曾说过,在整个哲学领域里没有比这个问题更基本、更重要的了。

现在,我不能接受这样一种人的观点,他们说,帕奈提奥斯并不是忘了这个问题,而是故意把它删了,它根本没有讨论的必要,因为利与义之间决不可能发生诸如冲突这类事情。不过,关于这一断言,有一点是可以怀疑的,那就是:帕奈提奥斯所归纳的第三个大问题是应该被包括在内呢,还是应该被删除?但是另外有一点却是无须争议的,那就是:这个问题曾确实被包括在帕奈提奥斯的计划之内,而他从未加以论述。如果一个著者把一个论题分为三个部分加以论述,那么当他论述完了其中的两个部分之后,他必须还得论述第三部分,这是毋庸置疑的。况且,他自己在那篇论文的第三章结束时曾说过,他要在适当的时机讨论这个问题。我们还在波塞多尼乌斯那里得到证明这个事实的可靠的证据。他在一封信中写道:普布利乌斯·鲁梯利乌斯·鲁福斯(他也是帕奈提奥斯的一个学生)经常说,"正像从来没有一个画家去补画阿佩勒斯未完成的科斯岛的维纳斯画像一样(因为她的脸美到使人无法把她身体的其他部分画好),因为帕奈提奥斯对前两个问题阐述得太精辟了,所以也没有人敢去补写他未论述的第三个问题。"

三

所以,关于帕奈提奥斯的真实意图,那是无可置疑的。但是他

把这第三个问题加到关于责任的研究中是否有道理，这也许是一个值得探讨的问题。因为，斯多葛学派相信，道德上的善是唯一的善；你们亚里士多德学派认为，道德上的善是最高的善，其“重量”超过其他一切品德的总和；无论根据哪一派学说，利与义决不可能发生冲突这一点则是毫无疑义的。因此，我们听说，苏格拉底经常咒骂最先在各种本质上不可分的事物之间作概念上的区分的那些人。斯多葛学派同意他的观点，因为他们认为，一切有德之事都是有利的，凡是无行之事都不可能有利。

但是，正像某些哲学家以快乐或没有痛苦为标准来衡量各种事物是否值得向往一样，有些人也认为，美德之所以值得培养只是因为它能产生利。假如帕奈提奥斯是这种人，他可能会说，利有时候会与道德上的正直发生冲突。但是，既然他断定义是唯一的善，凡是与此发生冲突的事物只是徒有利的外表而已，无论其存在与否丝毫不会影响生活的好坏，因而，他就不应该提出貌似之利与义究竟孰重孰轻的问题。而且，斯多葛学派说这种最高的善就是“过顺应‘自然’的生活”，我想，他们的意思是：我们始终要与美德保持一致，而且从其它一切可以与“自然”协调一致的东西中只能选择那种不是与美德不相容的东西。正因为如此，有些人就抱有这样一种看法：介绍那利义抵消的做法是不对的，对于这个问题根本不应该作任何实际的指导。

然而，真正而又恰当的道德上的善乃是智者独有的特性，它与美德是不可分的。没有完满智慧的人不可能具有完满的道德上的善，最多只能具有一种类似于道德上的善的品性。其实，这三卷中

所讨论的这些责任斯多葛学派叫做“普通的责任”[①];它们是一种人们普遍都负有的责任,其适用范围很广;许多人通过善良的本性和学识的增进而达到对它们的认知。但是,斯多葛学派称之为“义”的那种责任则是完满的和绝对的,用斯多葛学派的话来说,它“满足一切数”[②];除了智者以外,谁也不可能达到那种责任。另一方面,当有人做出某个我们看到其中显示出“普通的”责任的行为时,人们一般就把那个行为看作是十分完满的,因为一般人通常并不了解这种行为与真正的完满相比差得有多远;但是,由于他们的理解力确实有限,他们认为这种行为与真正的完满并没有什么差距。在对诗歌、绘画和其他许许多多艺术作品的评判中经常会出现上述这种情况:普通人欣赏并且赞美那些不值得赞美的东西。我想,产生这种情况的原因是,这些作品具有某种为无知者所喜爱的优点,因为他们没有能力发现他们面前任何一件特定作品的缺点。所以,他们一经专家的指点,立即就放弃自己以前的看法。

四

因此,斯多葛学派称履行这些责任(即我在这几卷中所讨论的那些责任)是一种“第二等级的”道德上的善,它并非为他们所说的那种智者所独有,而是为全人类所共有。因此,这种责任对所有天

---

① 见第一卷,第三节。

② 即满足一切绝对完满的要求——此话暗指毕达哥拉斯学派的这样一种学说:特定的数代表特定种类的完满;“绝对的责任”把它们全都结合在一起。

生向往美德的人都有吸引力。我们称德奇乌斯父子[1]或西庇阿兄弟[2]为"勇敢者",称法布里齐乌斯[或阿里斯提得斯]为"正义者",但这决不是说,我们把前者当作勇敢的完美典型,把后者当作正义的完美典型,好像我们从他们某个人身上看到了那种理想的"智者"似的。因为他们之中没有一个人具有我们希望人们了解的那种智慧。马尔库斯·加图和盖乌斯·莱利乌斯虽被人们认为并且叫做"智者",但都没有那种完满的智慧。甚至著名的"七贤"也没有那种"智慧"。但是,因为他们始终不渝地履行"普通的"责任,他们看上去在某种程度上类似于智者。

因此,无论是权衡真正的德行与和它相冲突的利孰轻孰重,还是权衡普通的德行(有些人希望被人们看作是好人,他们便培养这种德行)与有利的东西孰轻孰重,都是不正当的;但是,像真正的智者应该小心谨慎地遵守和奉行严格意义上的那种真正的义一样,我们普通人也应该同样小心谨慎地遵守和奉行我们所能理解的那种义。因为不然的话,我们就不能继续朝着美德的方向前进。

关于那些由于其小心履行责任而赢得好人名声的人,就讲这么多。

另一方面,那些以好处和个人利益为标准来衡量一切事情、并且拒绝把道德上的正直看得比这些利益更重要的人,在考虑问题

---

① 即普布利乌斯·德奇乌斯父子。父亲曾参加第一次萨谟奈战争,在维塞里斯(Veseris)战役中阵亡;儿子曾参加第二次萨谟奈战争,在桑蒂努姆(Sentinum)战役中牺牲。——中译者

② 即格奈乌斯·科内利乌斯·西庇阿和普布利乌斯·科内利乌斯·西庇阿。两人都是勇敢的军人。——中译者

时，总是习惯于在道义与他们认为有利的东西之间进行权衡。好人就不是这样。所以我相信，帕奈提奥斯的“人们在作这种权衡时常常犹豫不决”这句话所要表达的准确的意思是——“他们常常如此”，而不是他们应该如此。他并不赞成作这种权衡，因为不仅重貌似之利而轻义，甚至将貌似之利与义对立起来，在这两者之间进行选择时犹豫不决，也是非常不道德的。

那么，有时是否可以有疑虑呢？我认为是可以的，当人们对一个行为的性质还没有考虑清楚时可以有所疑虑。因为，由于特殊情况，常常出现这样的事情：在一般情况下常常被认为是无行的事情，结果发现它并非无行。为了举例说明，让我们假设某种可以适用于更广范围的特殊情况：还有什么比杀死自己的同胞，尤其是自己亲密的朋友，更凶残的罪行呢？但是，如果有人杀死一个暴君——尽管这个暴君是他最亲密的朋友——他就问心无愧，难道不是吗？不管怎么说，至少罗马人就抱有这种看法，因为他们认为，在一切荣耀的行为中，这种行为是最高尚的行为。那么，是不是利胜过了道德上的正直呢？完全不是，道德上的正直与利携手同行。

所以，应当制定某种一般性的规则，以便每当我们称之为利的东西与我们认为是义的东西似乎发生冲突时，使我们能作出正确无误的决定；而且，如果我们在比较各种行为路线时遵守那种规则，我们就永远不会背离责任之路。另外，那种规则必须与斯多葛学派的体系和学说完全协调一致。在这几卷中我所遵从的就是他们的教诲，原因是因为：老学园派和你们亚里士多德学派（亚里士多德学派和学园派曾是同一个学派）认为，义胜过貌似之利；但是，对于这些问题，有些人认为，凡是有德行的事情必然也是有利的，

凡是有利的事情同时也是有德行的；而另一些人却认为，有德行的事情不一定是有利的，有利的事情不一定是有德行的；前者的观点比后者更有启发性。但是我们新学园派允许我们有广泛的自由，所以，我有权捍卫任何一种我认为是最可信的理论。但还是让我们再回到我所说的规则这个话题。

五

那么，对于一个人来说，夺旁人之物，和靠旁人之失而得利，比死亡、贫穷、痛苦，或其它任何人身或财产方面的不幸更有悖于“自然”。因为，首先，对于社会生活和人与人之间的伙伴关系来说，不义是致命的。如果我们每个人为获得某种个人利益都想欺骗或伤害旁人，那么，维系人类社会的那些纽带（它们是最符合于“自然”规律的）必然会被摧毁。打个比方，假如我们人体的每个器官都有这种思想，以为摄取其邻近器官的精力就能使自己变得更加强壮，那么，整个身体就必然会衰亡；同样，如果我们每个人都掠夺旁人的财产，彼此都将他人之物挪为己用，那么，维系人类社会的纽带必然会被冲毁。因为，即使每个人更喜欢为自己而不是为旁人谋取生活必需品，这也并不与“自然”规律相冲突；但是“自然”规律肯定不允许我们采用劫掠他人的方法来增加自己的财产。

但是，这一原则不光是根据“自然”规律（也就是普通的公平法则），而且也是根据各个特定社会的情形而制定的，作为个体的国家就是按照这一原则来维护公众利益的。所有这些国家全都规定：不允许任何人为了自己的利益而损害旁人。因为对于这一点，

法律已予以关注;这是法律的宗旨,因为公民之间联系的纽带不应当受到损害;谁试图破坏这种纽带,谁就要受到处死、流放、监禁或罚款等惩罚。

另外,直接听命于"自然"中的"理性"(这种"理性"是神和人的法律)就能更有效地贯彻这一原则。如果任何一个人愿意倾听那个声音(凡是按照"自然"规律生活的人都愿意倾向那个声音),他就决不会觊觎旁人之物,或将旁人之物占为己有。再说了,崇高而伟大的精神、谦恭、公正和慷慨也远比自私的享乐、财富和生命本身更符合于"自然"。但是,在权衡这些后者(即自私的享乐、财富和生命本身)与公共福利孰轻孰重时,鄙视这些后者,将它们看作是无足轻重的东西,是需要有勇气和魄力的。[而对于任何人来说,为了自己的利益而劫掠旁人之物比死亡、痛苦以及诸如此类的不幸更有悖于"自然"。]

同样,效法伟大的赫耳枯勒斯,如可能的话,为救助世人而吃大苦耐大劳,这比过隐居生活(过这种生活的人不仅无忧无虑,而且逸乐自得,富裕殷实,同时还在容貌和体力方面胜过其他人)更符合于"自然"。所以,赫耳枯勒斯就克制自己,为救助世人而历尽艰辛。出于对他贡献的感激,世人将他奉为神祇。

因此,一个人的品质越是美好和高尚,他就越是喜欢过奉献的生活,而不喜欢过享乐的生活。由此可以作出这样的推断:如果一个人顺从"自然",他就不可能做伤害自己同胞的事情。

最后,一个人做损人利己的事情,不外乎有两种情形:要么他认为自己的行为并不违背"自然";要么他认为,比起对他人不公正的行为来,死亡、贫穷、痛苦,甚至子女或亲朋好友的丧失,更应当

加以避免。如果他认为伤害自己的同胞并不违背“自然”规律，那么，同这种完全没有人性的人还有什么可说的呢？但如果他认为，虽然这种行为应该避免，但另一些事情——即死亡、贫穷、痛苦——则更加糟糕，那么他的想法也是错误的，因为他错误地认为，自己身体或财产所遭到的不幸比自己灵魂所遭到的不幸更严酷。

六

所以，把各自的个人利益与整个国家的利益融为一体，应当是所有人的主要目标。因为，如果个人为了各种自私的目的而把本应用于公共福利的东西占为己有，那么，人与人之间的伙伴关系就会完全被摧毁。

进一步说，如果“自然”规定一个人应当想望增进他人的利益（不管他是谁，只是因为他也是一个人），那么，根据这同一个“自然”，可以作出这样的推论：所有人的利益都是一致的。如果这是真实的，那么我们全都受同一个“自然”规律的支配；而如果这也是真实的，那么“自然”规律肯定不允许我们伤害旁人。由于第一假设是真实的，所以最后这个结论同样也是真实的。有些人抱有一种荒唐的看法，他们说，他们不会为了自己的利益而掠夺父母或兄弟的东西，但他们与其他公民的关系则完全是另一回事。这种人实质上主张，他们与其他公民之间并不存在什么彼此应承担的义务、社会联系或共同利益。这种态度毁害文明社会的整个结构。

另外还有一些人，他们说，自己同胞的权利应当受到尊重，但外国人则另当别论。持有这种观点的人是想破坏人类普遍的友善

之情。这种情感一旦泯灭,仁慈、慷慨、善良和公正必然会衰败无遗。所以,凡是破坏这种人类普遍的友善之情的人,肯定会被认为是邪恶地反叛不朽的神祇,因为他们想彻底摧毁神祇在人与人之间所建立的伙伴关系。这种伙伴关系的最紧密的纽带是这样一种信念:一个人为了自己的利益而掠夺他人之物比忍受一切可能的、财产或身体……或甚至灵魂的损失更有悖于"自然"——就这些损失与公正无关而言[①];因为公正是一切美德中最崇高的美德。

但是,也许有人会说:"那好,假如一个智者快要饿死了,难道他不可以夺某个完全无用的社会成员的面包吗?"[完全不可以,因为对于我来说,我的生命并不比会阻止我做损人利己之事的那种灵魂倾向更宝贵。]"或者说,假如一个正直的人能剥掉残忍且无人性的暴君法拉里斯的衣服,难道他为了自己不被冻死不可以这样做吗?"

这些情况很容易作出决断。因为,一个人只是为了自己的利益而掠夺他人之物,哪怕这个被掠夺者是个完全无用的家伙,那也是一种卑鄙的行径,而且也违背"自然"规律。但假定一个人,他存活下来就能为国家和人类社会提供伟大的服务——如果他出于那种动机而掠夺他人之物,那就不应该受指责。但如果情况并非如此,那么每个人都必须承担自己的不幸,而不应当剥夺旁人的权利。所以,虽然我们不能够说疾病、贫困或诸如此类的不幸比觊觎和占有旁人之物更有悖于"自然",但我们的确主张,漠视公共利益是违背"自然"的,因为这是不公正的。因此,"自然"规律本身,由

① 即在任何情况下,得失都不能成为违背公正的理由。

于它维护人类的利益，肯定会作出这样的决定：一个智慧、勇敢的好人在急需时应当将无用懒汉的生活必需品转移到自己手里。因为好人之死乃是公共福利的重大损失。但他必须小心，在这种所有权的转移中应当自尊自爱，切不可乘机干坏事。倘若好人能根据这种“自然”规律作出决断并指导自己的行动，他就会始终履行自己的责任，增进我非常喜欢谈论的那种人类社会的共同利益。

至于法拉里斯的那种情况，要想作出决断，那很简单：我们同专制者的关系并不是什么伙伴关系，而是水火不容的死对头。抢这种人的东西（如果你能抢到的话）并不违背“自然”，甚至将他杀死也是正当的；——不仅如此，而且还应当把那些害人的、可恶的丑类统统从人类社会中清除出去。我们可以采取适当的办法做到这一点。正像某些器官由于表现出无血的征象（实际上已经坏死）而被摘除一样（因为若不摘除，就会影响身体其他器官的健康），我们也应当把那些人面兽心的怪物从可被称为人类共同体的集体中清除出去。

所有这些问题都是这样一种问题：在这些问题中我们必须确定道德责任是什么，因为它随着情况的变化而变化。

七

我相信，要不是某个偶然事件或其他什么事情中断了帕奈提奥斯的计划，他一定会将这种问题研究到底的。在他早期著作中就有许多阐释这些问题的规则，人们从这些规则中可以获知：什么是不道德的，所以应当避免；什么根本就不是不道德的，所以无须

避免。

可以说，我们现在正在给我们的“建筑物”上拱顶石。当然，这个“建筑物”现在还没有竣工，不过差不多也快要落成了。正像数学家往往并不是对每一个命题都加以证明，而是规定某些公理假定是正确的，以便更容易说明他们的意思一样，亲爱的马尔库斯，我也请你和我一起假定（如果你能做到的话）：除了义之外，没有什么是值得为其本身而追求的。假如克拉蒂帕斯[①]不允许你作这种假定，你至少也得同意这样一种说法：义是最值得为其本身而追求的东西。以上这两种说法无论哪一种都足以表达我的意思；我有时似乎觉得前一种说法比较可信，有时又似乎觉得后一种说法比较可信；但除此以外，根本不可能有第三种可信的说法。[②]

首先，在这一点上我得为帕奈提奥斯进行辩护，因为他并没有说过在某些情况下真正的利会与义发生冲突（因为凭良心说，他不可能说那种话[③]），而只是说貌似之利可能会与义发生冲突。因为他经常证明这样一个事实：凡真正有利的无不同时也是义的，凡是义的无不同时也是有利的。而且他还说，对人类生活危害最大的莫过于把这两个概念割裂开来的那些人的学说。所以，他所说的利义冲突是一种表面上的冲突，而不是一种真正的冲突。他引入

① 作为一个亚里士多德学派哲学家，克拉蒂帕斯坚持认为，世界上不但有道德上的善，而且还有自然的善；因此，健康、荣誉等等也是善，值得为其本身而追求，尽管它们在等级上低于美德。但斯多葛学派哲学家（西塞罗现在正是作为一个斯多葛学派哲学家在说话）并不认为所有这些其他的幸事是“善的”，也不认为它们是“值得为其本身而追求的”，而是认为它们是“无关紧要的”。

② 因此他把伊壁鸠鲁、昔勒尼等学派的哲学家撇在一边，甚至连提都不提。

③ 因为他是一个斯多葛学派哲学家。

这种冲突，并不是为了叫我们在某些情况下应当重利轻义，而是为了使我们在利与义发生冲突时能毫不犹豫地作出抉择。因此，我一定要把帕奈提奥斯删掉的这部分内容补上。但是，要完成这项任务却无可依傍，只能像俗话所说的，单枪匹马，孤军作战，因为尽管自帕奈提奥斯以来有人也曾对这个问题作过论述，但就我所掌握的那些材料来看，它们全都不能令我满意。

八

当我们遇到某种貌似之利时，我们势必为之动心。但如果人们经过周密的考察，发现这种貌似之利与某种不道德的行为有联系，那么，人们不一定要牺牲利，但是要认识到凡是不道德的事情都不可能是有利的。但如果最违背"自然"的莫过于不道德（因为"自然"要求正义、和谐、一致，厌恶它们的对立面），如果最符合"自然"的莫过于利，那么，利和不道德肯定不能共存于同一个对象之中。

另外，如果我们生来就向往道德上的正直，而且如果那种道德上的正直，或者像芝诺所认为的那样，是唯一值得追求的东西，或者至少像亚里士多德所认为的那样，应当被看作是其重要性远远超过其他一切事物的东西，那么，就必然得出这样的结论：义不是唯一的善就是最高的善。由于善的东西必定是有利的，因而义的东西也是有利的。

所以，并非绝对正直的那些人的错误就是：牟取某种貌似之利，并且干脆认为那与道义问题无关。谋杀者的匕首、下了毒的美

酒、伪造的遗嘱，都源于这种错误；这种错误导致偷盗、贪污公款、剥削和掠夺属地和本国公民；这种错误还引发这样一种欲望：希求大量的财富、独断的权力，最后甚至想要使自己成为一个自由国度中的君王。这种热望是最可怕、最令人厌恶的，因为他们为貌似之利所迷惑，只看到物质上的回报，而看不到惩罚——我并不是指他们常常逃避的那种法律上的惩罚，而是指一切惩罚中最严厉的惩罚，即他们自身道德的沦丧。

所以，应当清除这种犹豫不决者(因为他们的整个群体是邪恶的)，他们耗费心思地考虑：是应当去做那种自己认为是符合道义的事情呢，还是应当不惜玷污自己的双手，去干那种自己明知是罪恶的勾当。因为，即使他们从未将这种罪恶的行为付诸实施，他们作这种考虑本身就是一种罪过。因此，那些行为根本就不应当考虑，如果考虑了，那就是不道德的。

另外，我们在考虑问题时，必须打消任何徒然的希望和想法，切不可以为我们的行为是可以掩饰和保密的。因为，只要我们真的学过一些哲学，我们就应当完全相信：即使我们可以躲过神祇和凡人的眼睛，我们还是不应当做任何带有贪婪、不公正、淫欲或放纵意味的事情。

九

为了阐明这一真理，柏拉图引述了关于古革斯的那个众所周知的故事。有一次，暴雨过后地面突然裂开，古革斯掉进了那个裂罅中。他在那里看见一匹铜马，马的肋部有一个门。他打开那个

门，看到里面有一具巨人的尸体，尸体的手指上戴着一枚金戒指。他把这枚戒指取下，戴在自己的手上，然后去参加一个侍卫的聚会，因为他是国王的侍卫。在那里，他发现，若把戒指的宝石座向内转到手掌一面，别人就看不见他了，而他自己却什么都能看见；只要把宝石座转回原来的位置，别人又能看见他了。于是，他就用这种隐身术勾引王后，使其堕落，并借助于她，杀死了国王，除掉了所有他认为挡他道的人，而他的这些罪恶行径却无人知晓。就这样，他凭借这枚戒指，很快就当上了吕狄亚的国王。

那么，假定一个智者恰好有这样一枚戒指，情况会是怎么样呢？他并不会想到自己可以比以前没有这枚戒指时更加自由地做坏事。因为好人所希求的并不是隐秘，而是义。

然而，在这一点上，某些哲学家（虽然他们完全没有什么恶意，但他们并不是很有洞察力）说，柏拉图讲述的这个故事是虚构的，杜撰的。好像柏拉图说过这个故事是真实的或有可能发生的似的！其实，这个故事真正的寓意在于：假如当你为得到财富、权力、君权或肉体上的满足而做任何事情时，没有人能知道或甚至会怀疑你究竟做了些什么——假如你的所作所为永远不为神祇和凡人所知晓，那么你会像这个故事中的古革斯那样做吗？他们说，这种情况是不可能的。当然这是不可能的。但我的问题是：假如他们所说的那种不可能的情况是可能的，那么请问，人们会怎么做？他们固执己见，一味坚持自己的观点说，这是不可能的。他们拒绝了解我所说的“假如是可能的”这一表述的含义。因为我们是问：假如他们能够不被察觉，他们会怎么做；而不是在问：他们是否能够不被察觉。我们似乎把他们绑在拉肢刑架上拷问：如果他们回答

说,要是保证不受惩罚的话,他们会做那种主要是对他们自己有利的事情,那么这就表明他们具有犯罪的意向;如果他们说,他们不会这样做,那么他们也就是承认:应当避开一切本质上邪恶的东西。

现在让我们言归正传。

十

常常出现许多由于貌似之利而使我们感到困惑的情况:在这些情况下所产生的疑问并不是应不应当为某个相当大的利而牺牲道德上的正直(因为那当然是错误的),而是能不能不无道义地获取貌似之利。布鲁图斯曾罢免其同僚科拉梯努斯的执政官职务。布鲁图斯的这一举措可能会被认为是不公道的,因为科拉梯努斯一直是他的合伙人,以言论和行动帮助他驱逐王室。但既然国家领导人已决定把"骄横的塔奎尼乌斯"[1]的所有亲属逐出罗马,取消"塔奎尼乌斯"这个姓氏,消除一切使人缅想君主政体的东西,那么,这一举措不仅是有利的(即符合国家的利益),而且也是非常正当的,甚至连科拉梯努斯本人都应当承认这样做是公正的。[2]因此,利之所以获胜是因为它符合道德上的公正。没有道德上的正直,就不可能有利。

至于创建罗马城的那个国王[3],则是另一种情形:他为貌似之

① 伊特鲁里亚的暴君,被布鲁图斯逐出罗马。——中译者

② 科拉梯努斯与王室有亲属关系。——中译者

③ 罗穆路斯。根据神话传说,他是罗马城的奠基者。——中译者

利所驱使；当他认为自己独自君临比与他人分享王权更有利时，他就杀死了自己的兄弟[①]。他为了得到这种貌似之利（实际上这并不是利），置手足亲情与人类情感于不顾。然而，他却替自己的行为辩解说，他这样做是因为瑞穆斯跃过他新筑的城墙，当众羞辱并激怒了他——这种辩解貌似道德上的正直，其实完全是没有道理的，或者是理由不充足的。因此，尽管人们对他怀有敬意，但恕我直言，不管他是神还是人，他这样做是有罪的。

但是，我们也不必牺牲自己的利益，把自己需要的东西让给别人。相反，每个人，只要他不损害旁人，都应当考虑其自身的利益。在这方面，克利西波斯[②]曾作过非常贴切的比喻。他说："一个人在参加竞走比赛时，应当尽自己最大的努力，全力以赴去争取胜利，而决不可用脚去绊或者用手去拉扯他的竞争对手。在人生的赛场上也应当遵守这一规则：任何人都可以公平地追求自己的利益，谋取他所需要的一切，但他无权掠夺旁人的东西。"

但是，在友谊问题上，人们的责任观念非常混乱。因为，无论是自己能够帮助而未帮助朋友，还是帮朋友做不正当的事情，都是没有履行责任。但是，遇到所有这类情况，有一条很容易掌握的简单规则可以用来指导我们的行动，那就是：决不可宁要貌似之利（官职、财富、肉体上的享乐等）而不尽朋友的义务。不过，一个正直的人绝不会为了朋友而做危害国家利益、违背自己誓言或有损

① 瑞穆斯。罗穆路斯的孪生兄弟。——中译者

② 克利西波斯（Chrysippus，约公元前 280—约前 206 年）：索利的希腊哲学家，曾在克莱安西斯指导下研究斯多葛学派的哲学。——中译者

自己名誉的事情，即便他坐在审判席上审讯自己的朋友，也绝不会做这种事情，因为他在履行法官的职责时把朋友的责任弃置一旁。他最多只能对友谊作这样一种让步：希望朋友有比较正当的理由，以及在法律允许的范围内，安排朋友认为合适的时间开庭审讯。但是当他在宣誓之后宣读判决时，他应当牢记，神是他的见证人——按照我的理解，那个神就是他自己的良心，这是神亲自赐予人的最神圣的东西。根据这种观点，要求陪审员发誓坚持这样一个原则——“要做与他神圣的荣誉相一致的事情”，是我们从祖先那里继承下来的一个好习俗（如果我现在只是忠于这一习俗的话）。这种要求与我刚才所说的法官对朋友的让步要合乎道义是一致的。因为，假如我们对朋友的每种愿望都要去满足，这种关系就不应当被认为是友谊，而应当被认为是同谋。但我在这里所说的是普通的友谊，因为在那些具有理想的智慧的完人之间根本不可能发生这种情况。

据说，毕达哥拉斯学派的达蒙和芬蒂阿斯之间就有这种理想而完美的友谊。他们中的一个人被僭主狄奥尼西乌斯判处死刑，并确定了行刑的日期。死囚请求给予几天的宽限去安排一下身后之事，另一个人愿作人质替他担保，如死囚逾期不归，他就代为受死。行刑之日，死囚如期而归。僭主被他们相互信任的真挚友谊所感动，特赦免其罪，并恳求他们把他也当作知己。

因此，当我们权衡友谊中的貌似之利与义孰轻孰重时，应当鄙视貌似之利而崇尚道德上的正直；当朋友提出不正当要求时，应当把良心和对义的崇仰置于友谊的义务之上。这样，我们就能在两种相互冲突的责任之间作出正确的选择——这就是我们在这一部

分所探究的问题。

十　一

在处理国际关系问题上，人们常常因为貌似之利而干出邪恶的事情，譬如说，我国摧毁科林斯就是一个例子。雅典人还曾干过更加残忍的事情，他们下令必须剁掉艾吉那人（他们的海军很强大）的拇指。这似乎是有利的，因为艾吉那离皮雷埃夫斯①很近，对雅典是一个很大的威胁。但任何残虐都不可能是有利的，因为残虐是最违背人性的，我们应当遵从人性。有些人不让外国人享受他们城市的好处，或干脆把外国人驱逐出境，这种做法也是不对的，譬如我们父辈时代的潘努斯和最近的帕皮乌斯就是这么做的。当然，不是公民的人就不能享有公民的各种权利和特殊待遇，关于这一点，我们的两位最有智慧的执政官克拉苏和斯凯沃拉已经制定了法律。但是，不让外国人享受城市的好处是完全违反人性法则的。

历史上就有鄙视国家的貌似之利而重视道德上的正直的极好例子。我国历史上也有许多这样的事例，尤其是在第二次布匿战争，当坎尼战役失败的不幸消息传来时，罗马表现出比以往胜利时更高昂的斗志，没有丝毫的怯懦，没有一个人提出言和。道义的感召力是如此之大，以至于使得貌似之利暗然失色。

还有，波斯人曾大举进犯希腊，雅典人根本抵挡不住如潮水般

① 希腊的一个港口城市。——中译者

涌来的入侵者，他们决定弃城，将妇女和儿童安置在特罗曾，其余的人准备上船，在海上为希腊的自由而战。这时，有一个名叫昔尔西卢斯的人建议他们留在家里，并且打开城门，让薛西斯①进来。为此，他们就用石头砸死了这个人。尽管他之所以提出这个建议是因为他自认为这样做是有利的，但其实并非如此，是完全没有利的，因为这违背道德上的正直。

与波斯的那场战争胜利结束后，地米斯托克利在雅典公民大会上宣布他有一个对国家有利的计划，但不便公开。他要求人们推选一个代表来同他商量这个计划。大家推选了阿里斯提得斯。地米斯托克利告诉他说，斯巴达舰队现在就停泊在吉塞恩港，可暗中纵火将它焚毁；如果这样做的话，斯巴达必然会全军覆没。阿里斯提得斯听完这一计划后，便回到公民大会，当时人们全都怀着急切的心情等着听他的回报。他对大家说，地米斯托克利提出的这个计划对国家是极其有利的，但却无道义可言。结果，雅典人的结论是：凡是不义的行为，肯定也是不利的。因此，他们甚至在还不知道该计划的具体内容是什么的情况下，就根据阿里斯提得斯的意思拒绝了这个建议。他们的态度比我们强，因为我们不要海盗纳税，却要盟友进贡。②

---

① 薛西斯(Xerxes，公元前519—前465年)：波斯国王，大流士一世之子和继承人。——中译者

② 西利西亚海盗被庞培打垮后，便定居于索利(庞培奥波利斯)。在内战混乱时期，他们又东山再起，甚至有人说，安东尼在与布鲁图斯和卡西乌斯打仗时试图借助于他们。

马赛和亚美尼亚国王德奥塔鲁斯支持庞培，因此凯撒常要他们进贡。

十　二

因此，让我们把下述断言看作是一项既定的原则：凡是不义的行为决不可能是有利的——甚至当你用它得到某种你自以为有利的东西时，它也不可能是有利的。因为只要有这样一种想法，即认为某个行为虽然不义但可能是有利的，就会使人道德败坏。但是，我在前面已经说过，常常出现这样的情况：利似乎与道德上的正直相冲突。所以，我们应当仔细考察，看看它们之间的冲突是无法避免的呢，还是可以调和的。下面就是这类问题：例如，假定罗得岛一度发生饥荒，粮价暴涨；一个诚实的商人从亚历山大城运来了一大批粮食，他知道其他一些运粮的商人也从亚历山大城启航了，而且他在航途中已看到了这些满载粮食开往罗得岛的船只；他应当把这个事实告诉罗得岛人呢，还是应当什么也不说，以便使自己的粮食在市场上可以卖个好价钱？我假定他是个有道德、正直的人，那么我提出这样一个问题：要是他认为向罗得岛人隐瞒这些事实是不道德的，他就不会这样做了，可是他不能确定这种缄默不说是否真的是不道德的——在这种情况下他会怎样思考和推理呢？

对于这个问题，巴比伦尼亚的第欧根尼（一个伟大而且受人尊敬的斯多葛学派哲学家）始终坚持他自己的看法；而他的弟子安提帕特（一个学识非常渊博的学者）则持另一种观点。安提帕特的观点是，所有事实都应当公开，卖方必须把自己所知道的任何细节告诉买方；但第欧根尼的看法是，卖方应当按照地方习惯法的有关规定，标明自己商品的缺点，但至于其他方面，既然他是做买卖的，只

要不弄虚作假，他可以尽量使自己的商品卖最好的价钱。

第欧根尼所说的那种商人会说："我把货运来了，准备出售。我卖得并不比其他商人贵——当市场上存货过多时，我甚至可能卖得比别人还便宜。我欺骗谁了？"

安提帕特的论点却不同，他说："这算什么呢？你应当考虑同胞的利益，应当为社会服务。你一来到世上就处于这种境况，并且生来就有这些你必须遵从的原则，因为你的利益就是社会的利益，反之，社会的利益也就是你的利益。考虑到所有这些事实，你还会隐瞒真相而不告诉同胞说大量的粮食马上就要到了吗？

第欧根尼也许会回答说："隐瞒是一回事，缄默不说又是完全不同的另一回事。即便现在我不告诉你神或者至善的本质是什么，我也不是在向你隐瞒；而对你来说，知道这些秘密也许比知道麦价要下跌更有好处。但我没有义务把这一切对你有利的事情都告诉你。"

安提帕特会说："不错，但你必须承认，只要你还记得人与人之间存在着由'自然'编制的那种伙伴关系的纽带，你就有这种义务。"

第欧根尼会回答说："我并没有忘记那种关系，但是，你是不是想要说那种伙伴关系是一种没有私有财产这类东西的关系？如果是这样的话，我们根本就不应当卖东西，而应当把所有东西都放着，随便让人拿走就是了。"

十 三

在这场争论中，你可以看到，始终没有一方说："尽管这种或者

那种行为是不道德的，但是它有利，我还是要这样做。”而是，一方坚持认为，某一行为不但有利，而且也没有什么不道德；而另一方则坚持认为，这种行为是不道德的，所以不应该做。

再举一个例子，假定一个诚实的人有一所房子要出卖，这所房子的缺点只有他自己知道，其他人一概不知；假定这所房子是不符合卫生要求的，但给人以一种有益于健康的假象；假定人们都不知道所有卧室都有跳蚤；最后，假定这所房子是用朽木盖成的，很可能会倒塌，但这一情况除了房主以外谁也不知道。假如卖主没有把这些事实告诉买主，从而使他的房子卖了个好价钱（也就是说，远远高于他原本所能合理地希求得到的价钱），那么请问，他这样做是不正当或不光彩的吗？

安提帕特说：“对，他这样做是不正当或不光彩的。因为，让买主草率地成交，并因为错误的判断而让其蒙受重大的损失，这跟不给‘迷路的人指路’（在雅典，不给迷路的人指路是一种要受公众咒骂的罪过）有什么两样？这甚至比不给迷路的人指路更坏，因为这是故意将人引入歧途。”

第欧根尼回驳说：“他连劝都没有劝你买，难道你能说他强迫你买？他贴告示出售他所不要的东西；你买你所要的东西。即使人们在他们的售房招贴上把一所既难看又建造得不好的房子说成是一所漂亮的别墅，精良的建筑，都不能认为他们是在欺骗，更何况他们对自己的房子并未加半句褒美之辞，那就更谈不上什么欺骗了。因为在买方可以运用他自己判断力的情况下，卖方怎么可能有欺骗行为呢？再说了，即便一个人确实说过一些话，他也无须对自己所说的每一句话都负责，更何况他什么也没说，要他负什么

责任呢？请问，还有什么比卖主一五一十地述说自己所卖商品的缺点更愚蠢的呢？还有什么比拍卖者根据房主的旨意大声地喊'有一所不符合卫生要求的房子要出售'更荒唐的呢？"

因此，在这方面，在某些令人疑惑的事例中，一方捍卫道德上的正直，而另一方则强调利，说不但做貌似之利的事情是正当的，而且不做这种事情甚至是邪恶的。这是利义之间似乎经常产生的矛盾。但我必须对于这两个例子作出自己的抉择，因为我举这两个例子的目的不是为了提出问题，而是为了解决问题。我认为，卖粮食的商人不应当对罗得岛人隐瞒这些事实，卖房人也不应当不把房子的缺点告诉买方。尽管光是闭口不说并不构成隐瞒，但是如果为了自己的利益而故意不把自己知道的事情告诉他人，也就是说，不让他人知道若他们知道了就会对他们有利的事情，那就是隐瞒。而且，谁还看不出那是一种什么样的隐瞒，哪种人会干出这种事情？不管怎么说，他肯定不是一个公正、真诚、坦率、正直、诚实的人，而是一个卑鄙、狡猾、奸诈、诡谲、阴险、歹毒的人，一个老奸巨猾的骗子。使自己背上所有这些以及其它许多恶名，这难道是有利的吗？

十 四

如果说隐瞒真相的人应受谴责，那么真正说假话的人又当如何呢？盖乌斯·卡尼乌斯是一个罗马骑士，他相当聪明，并且很有文学修养。有一次他去叙拉古，像他自己过去常说的那样，不是去办事，而是去度假。在叙拉古，他对人家说，他想买一所乡间小别

墅，以便能在那里招待朋友和过一种悠闲快乐的生活，而不受一些讨厌的来访者的干扰。这件事传开后，有一个叫皮提乌斯的叙拉古银行老板告诉卡尼乌斯说，他就有这样一个庄园，不准备卖，但如果卡尼乌斯喜欢的话，可以在那里随便住。同时，他还邀请卡尼乌斯第二天到那个庄园去吃饭。卡尼乌斯接受了这一邀请。于是，皮提乌斯召集了一帮渔夫（因为他是一个放债者，许多人都欠他的钱，所以他尽可以差遣各种各样的人），要他们第二天到他别墅前的河里来捕鱼，并且告诉他们要怎么怎么做。第二天，卡尼乌斯如约赴宴，皮提乌斯准备了一桌豪华的酒席。在别墅前，他们看到河边有一排渔船，每个渔夫都提着他们所捕到的鱼上岸，把鱼献在皮提乌斯脚下。

于是，卡尼乌斯就说："皮提乌斯，请告诉我，这是怎么回事？——这些鱼是怎么回事？——这些船是怎么回事？"

皮提乌斯回答说："没有什么可奇怪的。叙拉古市场上的鱼都是从这条河里捕获的。这里还是淡水的发源地。要是没有这个庄园，这些渔夫都得喝西北风。"

这番话激起了卡尼乌斯想要拥有这个庄园的强烈愿望，于是他急切地恳求皮提乌斯把这个庄园卖给他。起初，皮提乌斯不肯，但最后——让我们长话短说——卡尼乌斯还是如愿以偿了。卡尼乌斯很有钱，而且也确实想要买这所乡间别墅，因此他就按皮提乌斯的要价付了钱，而且还一并买下了庄园里所有的家具和设备。皮提乌斯把这笔钱登记在他的账簿上，这样，财产转让手续就办完了。成交后第二天，卡尼乌斯邀请了几个朋友到这所别墅来。他本人则早早就来了。这天，河面上连一条渔船的影子都没有。他问隔壁邻

居今天是不是渔夫的假日，因为他连一个渔夫都没有见着。

邻居说："就我所知，今天并不是渔夫的假日。但是，这里平时根本就没有人来捕鱼，昨天不知道怎么回事，突然来了这么多渔船。"

卡尼乌斯知道自己上了当，大发雷霆，但他又能怎么样呢？因为，当时我的朋友和同事盖乌斯·阿奎利乌斯还没有在法律上对欺诈罪作出明确的界说。当有人问阿奎利乌斯，具体说来，他所说的"欺诈"是指什么时，他总是回答说："说的是一回事，做的又是另一回事"——这个定义下得非常贴切，真不愧为是个专家。因此，皮提乌斯和其他一切言行不一的人都是些不讲信义、不诚实和没有原则的无赖。这种人作恶多端，其行为不可能是有利的。

十 五

如果阿奎利乌斯的定义是正确的，那么在我们日常生活的一切领域都应当摒除弄虚作假和隐瞒。因此，一个诚实的人，无论是买还是卖，都不会为了贪图一己私利而弄虚作假或隐瞒事实真相。其实，在阿奎利乌斯以前的时代，就有禁止"欺诈"的法规，例如《十二表法》中就有关于托管方面的处罚规定，普莱托利安人的法律中就有关于欺骗未成年人的处罚规定。对于没有制定相应的法规对之加以惩处的欺诈行为，根据某些衡平法，同样也可对其进行处罚，因为这些衡平法补充有这样一条原则：判决应当是"按诚信所要求的"。[①] 此外，在其它一切衡平法诉讼案中，我们经常可以听

① 见下面第十七节。

到以下这种言词：在仲裁夫妻的财产时，应当“越公平越好”；在要求索回抵押物时，应当“像诚实的人之间一样，以诚相待”。那么，请问，如果人们都按“越公平越好”的原则办事，他们的行为中还会有任何欺诈的因素吗？或者说，如果大家都能“像诚实的人之间一样，以诚相待”，谁还会做欺诈或无原则的事情呢？但是，阿奎利乌斯说，“欺诈”就在于弄虚作假。因此，我们在交易活动中必须彻底杜绝弄虚作假：卖方不应通过雇用伪装的出价者来哄抬物价，买方也不应通过伪装的出售者来杀价；无论是买方还是卖方，在开价时都应当一视同仁，不二价。昆图斯·斯凯沃拉（普布利乌斯·斯凯沃拉的儿子）想买一个庄园，他要卖主出一个明确的价钱，对方开价后，他说，他认为这个庄园不止值这个价，所以，他就多付给卖主十万塞斯特斯[①]。没有一个人会说，这不是一个诚实的人的行为；但的确有人说，这不是一个老于世故的人的行为，就好像他倒是卖主，嫌卖得太便宜似的。这是一种多么邪恶的想法——认为世界上有些人是正直的，而另一些人是聪明的。正是这一事实，给了恩尼乌斯发表以下见解的机会，他说：

“智者若不能利己，其智亦徒然。”

恩尼乌斯说得很对，要是他和我对“利”的解释完全一致的话。

我看到，罗得岛的希卡同（帕奈提奥斯的弟子）在他献给昆图斯·图贝罗的《论道德责任》一书中说过这样一席话：“一个聪明的人，在不做任何违反民俗、法律和制度的事情的同时，还应当关心自己个人的利益。但那取决于我们谋求兴旺的目的，因为我们想

① 古罗马货币单位。——中译者

致富，并不只是为了自己，也是为了儿女、亲戚、朋友，而且尤其是为了国家。因为个人的私有财产就是国家的财富。”希卡同绝不可能赞成我刚才所说的斯凯沃拉的那种行为，因为希卡同公开宣称，他只是不会为了自己的利益去做法律明确禁止的事情。这种人不值得大肆称赞，也不值得感谢。

即便如此，如果弄虚作假和隐瞒构成“欺诈”，那么，不带有“欺诈”的交易有如凤毛麟角；或者说，如果只有那种尽可能地帮助所有的人而又不伤害任何一个人的人才是好人，那么，我们肯定很难找到这样的人。

因此，归根结底，作恶决不可能是有利的，因为恶永远是不道德的；行善总是有利的，因为善永远是道德的。

十 六

在关于出售不动产的那些法律中，我们的民法有这样一条规定：在转让任何不动产时，卖主必须把他所知道的关于该处不动产的所有缺点告诉买者。以前，根据《十二表法》，作如下规定往往就足够了：对于已经明确告诉买者的那些缺点，卖者应予补偿；当买者提出质问时，卖者如故意否认确实存在的缺点，应受加倍罚款。现在，我们的立法者还制定了一条类似的对于未能作这种告知的处罚规定。他们裁定：如果卖者知道自己所售的不动产的缺点而又未明确告诉买者，那么卖者须对这些缺点负责。例如，占卜官们想从城堡上作占卜观察。提比略·克劳狄乌斯·塞图马卢斯在凯里安山上有一处住宅，该建筑的某些部分由于很高，挡住了占卜官们

观察的视线，所以占卜官们给他下达了必须拆除这部分建筑的通知。塞图马卢斯接到通知后马上贴出告示，出售该住宅。普布利乌斯·卡尔普尔尼乌斯买下了这所住宅。不久，卡尔普尔尼乌斯也接到了同样的通知。就在他拆除那部分过高的建筑时，他知道了塞图马卢斯在贴出售房告示之前已经接到过占卜官们命令他拆除那部分建筑的通知。于是，他就到衡平法庭状告前房主，要求审判官就"前房主应当'真诚地'给予他以什么赔偿"作出裁决。判决是由小加图的父亲马尔库斯·加图（别人是子以父贵，而他却父以子荣）宣布的；他是此案的责任审判官，他的判决是："既然卖主在出售该住宅之前就已经知道了占卜官们所下达的命令，既然他未把此事告诉买者，所以他应当赔偿买主的损失。"

马尔库斯·加图以这一判决确立了这样一条原则：卖者必须把他自己所知道的任何缺点告诉买者，这是诚信所必不可少的。如果他的判决是正确的，那么，在前面所举的那些例子中，那个粮商和那个出售不符合卫生要求的房屋的人隐瞒事实就是错误的。但是，民法不可能制订得面面俱到，对所有隐瞒事实的勾当都有明确的处罚规定；不过对于的确已经列入民法的那些隐瞒事实的勾当，民法都有简要的处罚规定。我的一个亲戚，马尔库斯·马略·格拉提戴努斯，把一所房屋卖回给盖乌斯·塞尔吉乌斯·奥拉塔，这是几年前从他（奥拉塔）手里买来的。该房屋已设有抵押权[①]，但是格拉提戴努斯在谈出售条件时未提及此事。于是，买方就此事向法院提诉讼。克拉苏任奥拉塔的律师，而格拉提戴努斯则请安东尼

① 即该房屋已有债务负担。——中译者

为他辩护。克拉苏坚持以法律文字为依据，他说："卖者必须对这一缺点负责，因为他知道这一缺点，却没有告诉买者。"安东尼则强调衡平原则，他辩解说："因为这个缺点塞尔吉乌斯早已知道(因为这所房屋原本就是他卖给马略的)，所以没有必要再告诉他。他在买回这所房屋时并未受骗，因为他本来就知道他所购的东西带有什么法律上的义务。"

我为什么要举这些例子呢？目的是为了让你知道，我们的祖先并不鼓励这种不择手段的行为。

十 七

杜绝不择手段的行为有两种方法，一种是法律的方法，另一种是哲学家们采用的方法：法律只是以其强有力的威慑力制止这种行为；哲学家们则通过启发人的理性和良知来防止这种行为。理性要求我们不做任何不公正的、不老实的或弄虚作假的事情。布设陷阱不就是欺骗吗？即便人们无意于将猎物惊入或赶入陷阱，那也是欺骗，因为野兽常常就是在没有追赶的情况下堕入陷阱的。张贴售房告示也是如此，如果你所出售的房屋具有某些缺点而又不告诉买方，那不就像一个陷阱，让人稀里糊涂往里跳吗？

我发现，由于世风日下，现在这种做法既不被按习俗看作是不道德的，也不为法令或民法所禁止。不过，它还是为道德律所禁遏。因为人与人之间存在着一种伙伴关系的纽带(虽然我以前常说这句话，但我以后还要一遍一遍地反复说)，这种纽带具有极广泛的适用性，它把所有的人全都一个一个地联结起来。在属于同

一民族的那些人之间，这种纽带联结得比较紧；在属于同一城邦的那些人之间，这种联结的纽带则更加密切。正因为这一缘故，我们的祖先喜欢用万民法来理解一件事情，用市民法[①]来理解另一件事情。市民法未必也是万民法，而万民法则应当也是市民法。但是我们并不拥有关于真正法律和真正公正的有血有肉、栩栩如生的图像，我们所享有的只是一个大概的轮廓。即便如此，我还是希望我们能不折不扣地按这一大概的轮廓行事，因为它毕竟是从"自然"和真理所提供的那些卓越的范型中提取出来的。因为，"由于你[的诚实]和我对你的信任，我就不会被欺骗和蒙蔽"这句话是何等的有分量！"应当像诚实的人之间一样，以诚相待，而不应当有欺骗"这句话是何等的可贵！但谁是"诚实的人"呢？什么是"以诚相待"呢？——这些都是重大的问题。

过去，大祭司昆图斯·斯凯沃拉一直非常重视关于附有"按诚信所要求的"这句套话的仲裁的所有问题。他认为，"诚信"一词具有很广泛的适用性，因为它被用于托管、合伙、信托、买卖、雇佣和租赁——总而言之，被用于日常生活的社会联系所依赖的一切事务。他说，在这些事务中，要判定每个人应该对他人负多大的责任，尤其是在大多数案子容许反诉的情况下，就需要一个很有才能的审判官。

因此，必须摈除不择手段的行为和诡诈，当然，它们也很想被看作是智慧，但它们根本就不是智慧，而且一点也不像智慧。因为

---

① 市民法(civil law)，亦即民法。它只适用于某个特定的城邦的公民，而万民法(universal law)则适用于全世界所有的人。——中译者

智慧的功能是区别善恶;而由于一切不道德的事情都是恶的,所以诡诈喜欢恶而不喜欢善。

不光是在不动产转让的诉讼案中,民法根据一种自然的正义感处罚诡诈和欺骗,而且在奴隶的出售中,卖方的一切欺骗行为也是不允许的。因为,按照市政官的裁决,卖主应当对他所出售的奴隶的任何缺陷负责,因为他应该知道他的奴隶是否健康,是不是一个逃亡者或盗贼。至于那些刚刚通过继承而得到奴隶的人,则另当别论。

由此可见:因为"自然"是正义之源,所以,利用旁人的无知是违背"自然"的。生活中最大的祸害莫过于戴着智慧面具的诡诈。那些多得不计其数的、其中利与义似乎冲突的案子都是这种诡诈所致。因为,那种即便确信干了坏事可以绝对不让人发现,因而也就没有受处罚的危险,但却仍能忍住不干坏事的人,实在是太少了!

十八

如果你愿意的话,就让我们对我们的原则作一检验,看它在一般世人也许觉得没有过错的那些事例中是否有效。因为在这方面,我们无需讨论谋杀者、放毒者、伪造遗嘱者、盗贼和贪污公款者,对这些人不应当用演说和哲学家的讨论而应当用镣铐和监狱的高墙加以约束。但在这里,让我们仔细考察一下那些被公认为是诚实的人的行为。

某些人把一份伪造的遗嘱从希腊带到罗马,并声称那就是巨

富卢西乌斯·弥努基乌斯·巴西卢斯的遗嘱。为了更容易地使它成为一份合法的遗嘱，他们把当时两个最有权势的人物马尔库斯·克拉苏和昆图斯·霍廷西乌斯也列入遗产继承人的名单。虽然这两个要人也怀疑这份遗嘱是伪造的，但他们觉得反正自己没有亲自参与此事，无所谓有罪，因而并未拒绝接受那种因他人的犯罪而带来的不义之财。那么，我们会怎么说呢？这能成为宣判他们无罪的正当理由吗？我认为不能，尽管他们之中的一位，生前与我交好甚笃，另一位[①]我对他也从无敌意，况且他现在也已经去世。不管怎么说，实际上巴西卢斯是希望他的外甥马尔库斯·萨特里乌斯姓他的姓，继承他的遗产。(我说的是目前充当皮塞努姆[②]和萨宾国的"保护人"的那个萨特里乌斯——哦，这在当代是一个多么可耻的头衔啊！[③])因此，两个罗马的上等公民得到遗产，而萨特里乌斯除了他舅舅的姓氏外什么也没有继承，这是不公正的。因为，假如说一个人在其能够制止伤害他人的行为的情况下未予制止是犯罪(这一点我在第一卷中已说过)，那么一个人不但没有竭力制止犯罪行为而且还推波助澜，那又当如何呢？至于我本人，我认为，即使是按照真的遗嘱而执行的继承，假如这些遗产是通过谄媚，通过虚伪而不是真诚的殷勤而得到的，那也是可耻的。

但是，在这种情况下，有时很可能出现某一种做法似乎是有利的，而另一种做法似乎是符合道义的。这种表面现象是靠不住的，

① 指克拉苏。——中译者

② 意大利东北部的一个国家。——中译者

③ 这种可耻就在于：享有罗马公民权的一些国家竟然需要一个"保护人"来保护他们在罗马首都的利益。

因为我们用来衡量利和衡量道德上的正直的标准是同一个。一个人假如不懂得这一点，那就什么狡诈的事情，什么罪恶的勾当都会干得出来。因为，如果他推想："那样做固然是正义的，但这样做却是有利的"，他就会毫不犹豫地按照其错误的看法把"自然"已使之合而为一的两个概念割裂开来；于是，那个魔鬼就打开了通向各种欺诈和罪恶的大门。

十 九

因此，假定一个好人具有这样一种能力，即他用手指打一个榧子，他的名字就会潜入富人的遗嘱，那么，即便他完全确信不会有人怀疑他干此事，他也不会利用那种能力。但是，假定有人赋予马尔库斯·克拉苏这种能力，虽然他实际上不是继承人，但只要他用手指一打榧子，他就能使自己列入继承人的名单，那么我敢担保，他肯定会乐得在广场上跳起舞来。但是，正直的人（也就是我们所说的好人）决不会为了使自已富裕而窃取他人的任何东西。如果有人对这种观点感到惊讶，那就证明他并不知道什么是好人。但是如果有人想打开包藏于其心灵中的"好人的理念"①，那么当他打开后，他马上就会明白，好人就是尽可能地帮助所有的人，并且不损害任何人，除非是为邪恶所激怒。那么，我们会怎么说呢？假如一个人用一种魔法成功地撤去真正的遗产继承人而使自己取而

① 柏拉图的理念说认为，灵魂以前见过理念，后来忘记了。学习就是灵魂对以前就知道的东西的一种回忆。

代之，那么他不就是在做损害他人的事情吗？有些人也许会说："那么，他就不应当做对他自己有利或有益的事情吗？"不，当然应当做。不过应该使他认识到，凡是不正当的事情既不可能是有利的，也不可能是有益的。如果他不牢记这一教诲，他永远不可能成为一个"好人"。

我小时候常听我父亲说起前执政官盖乌斯·菲姆布里亚审理马尔库斯·卢达提乌斯·品提亚（一个具有无可指责的品质的罗马骑士）一案那件事。当时，品提亚与人打赌，"如果他不能在法庭上证明自己是一个好人"，他愿意付一份罚金。菲姆布里亚宣布，他决不会对这种案子作出裁决，因为他怕，如果作出对其不利的裁决，就会损坏一个值得尊敬的人的名声，如果作出对其有利的裁决，就会被认为是判定了某个人是一个好人，而成为这样一种人，正像他所说的，是需要履行无数的责任和具有无数的值得称赞的品质的。

因此，不仅苏格拉底，而且连菲姆布里亚也知道，对于这种好人来说，凡是不符合道义的事情似乎都不可能是有利的。所以，这种人决不会冒昧地去想——更不用说去做——任何他不敢公之于众的事情。哲学家们对于连农夫都能毫不犹豫地作出决断的道德问题却犹疑不决，这不是一种耻辱吗？因为人们常说的那句古老的谚语就是农夫创造的：当他们称赞一个人的正直和诚实时，他们就说，"他是一个能同他在黑暗中玩猜单双游戏的人。"[①]这句谚语的要旨不就是，即便你能在任何人都无法知道你干坏事的情况下

① 这种游戏类似于猜拳，即在一方伸出若干手指的同时，另一方很快地猜出手指数是单数还是双数。该谚语意为：他是一个明人不做暗事的人。——中译者

达到你的目的，凡是不正当的行为也都不可能产生利吗？

难道你没有看出，根据这句谚语，无论是那个故事中的古革斯，还是我刚才所假设的那个用手指一打榧子就能把所有人的遗产一下子全都卷走的人，都是不可原谅的吗？因为，正如无行之事不管它掩饰得多么成功决不可能成为有德的一样，凡是不符合道义的事情也决不可能成为有利的，因为“自然”拒斥和反对这种不符合道义的事情。

二 十

有人会反对说：“但等一下，要是能得到很大的好处，那么做坏事还是情有可原的。”

盖乌斯·马略在担任民选司法官后整整六年多时间一直处于默默无闻之中，几乎丝毫没有希望获得执政官的职位。而且看起来好像他连这一职位的候选人都当不上。他当时是昆图斯·梅特卢斯手下的一个参佐，梅特卢斯让他回罗马休假。他回到罗马后却在罗马人民面前谴责他自己的长官梅特卢斯——一个杰出的人物和一流的公民——故意拖延战争，而且还声称，如果他们选他当执政官，他会在很短的时间内把朱古达[1]，不论是活的还是死的，交到罗马人民的手里。就这样，他真的当选了执政官，但他的行为违背了诚信和公正，因为他无中生有地指责一个模范的、非常受人尊敬的公民，使他为民众所鄙弃，而且更何况他还是他的参佐，是

① 朱古达(Jugurtha)：敌国努米底亚国王。——中译者

他准许他回罗马休假的。

甚至我的亲戚格拉提戴努斯有一次也做了好人不该做的事。在他做民选司法官时，护民官们召集他们民选司法官开会，以便共同商定出一个货币的价值标准，因为当时币值很不稳定，没有一个人能说出他的财产究竟值多少。所以在联席会议上，他们草拟了一条法令，明确了对违反该法令案件的处罚规定和审判程序。并且他们还一致同意，他们将于当天下午全都一同上讲坛公布这条法令。然而在散会后人们各奔东西时，马略（格拉提戴努斯）却从会议室径直去到讲坛，擅自公布了这条由大家一起拟定的法令。如果你想知道的话，那么我就告诉你，这一突如其来的行动给他带来了莫大的荣耀。满大街都是他的塑像，塑像前摆放着点燃的香烛。总之，从来没有一个人在民众中有过这样高的声望。

正是诸如此类的个案有时使我们在考虑自己的责任时感到困惑：有些不义之举似乎并不是什么特别严重的事情，而这种轻微不义的后果却是非常重要的。例如，在马略（格拉提戴努斯）的眼里，赶在他的同僚们和那些护民官之前宣布这一法令，从而使自己独享人民的赞誉，并不是什么了不起的罪过；但对他来说却非常有利，因为采取这种手段可以有助于使他当选为执政官，而这则是他当时向往的目标。[1] 但是我们有一条适用于一切情况的规则，我希望你能完全熟悉这条规则，它就是：貌似有利的行为不应当有悖于道义；或者说，假如它有悖于道义，那么它似乎根本不可能是有

---

① 但是他一直未能达到这一目标，因为他作为一个平民派领袖的显著地位，使他成为苏拉采用“公敌榜”的方式进行大清洗的一个早期标志。

利的。结果怎么样？无论是伟大的马略还是马略·格拉提戴努斯，能算是一个好人吗？你自己好好想一想，清理一下你的思想，以便看出其中所包容的关于好人的概念或观念究竟是什么。请你告诉我，为了自己的利益而说谎、诽谤、以诡计取胜、欺骗，这与你心目中的好人的品质一致吗？毫无疑问，肯定是不一致的。好人决不会干那种事情！

因此，有什么东西这样值钱，或有什么利益如此值得去追求，以至为了得到它而愿牺牲“好人”的名声和自己的荣誉呢？如果你所谓的“利”使你失去了“好人”的名声，使你丧失了荣誉感和正义感，那么，它所能给你带来的东西能补偿它所造成的损失吗？一个人如果没有荣誉感和正义感，那不成为野兽了吗？因为，一个人真的变成野兽与人面兽心有什么区别呢？

二十一

另外，当人们为获得权力而置道义于不顾时，他们的行为不就和那个想找一个厚颜无耻的人做岳父以便靠岳父厚颜无耻的行径使自己获得权力的人[①] 一样吗？他认为，这样做有利于他获取最高的权力，而由此引起的公愤则落在他人的头上；但是他并没有看到这样做对他的国家来说是多么的不公正，而且是多么的不道德。而这位岳父本人则常常喜欢把《腓尼基妇女》[②]中的那两行希腊文

① 这里是指庞培，他于公元前59年与凯撒的女儿朱莉娅结婚，朱莉娅比他小24岁，而且已与凯皮奥订婚。

② 《腓尼基妇女》是欧里庇得斯所写的悲剧。——中译者

诗句挂在嘴上，我将尽我所能把它翻译出来——也许翻译得很蹩脚，不过意思还是看得懂的：

> “因为，如果人必须做坏事，那么为了王权而做坏事是最好的；其他的事才要尊重神意。”[①]

我们的暴君该死，因为他把一切罪行中最邪恶的罪行当作了例外。我们为什么搜集次要罪行（例如用罪恶的方法获得遗产、骗买骗卖等等）的例子呢？现在你可以看到，有一个人[②]野心勃勃，想当罗马人的首领和全世界的主宰，而且他已达到了目的！坚持认为这种野心是符合道义的那种人是疯子，因为他为践踏法律和自由进行辩护，并且认为他们的那种可怕而又可恶的镇压是光荣的。但是，如果有人同意这样一种观点，即认为在一个曾经是自由的而且现在仍应保持自由的国度里做国王是不符合道义的，但他又想，假如他能达到那种地位，那对他来说是有利的，那么，我应当怎样规劝，或更确切地说，怎样恳求才能使他摆脱如此怪诞的谬见呢？哦，不朽的众神啊！任何人如果犯了谋害祖国这种罪行，即便受他奴役的公民授予他“国父”的称号[③]，这种一切谋害中最可怕、最可恶的谋害能给他带来利吗？因此，衡量“利”的标准应当是“义”；而且也可以这样说，这两个字似乎只是发音不同，实际上它们的含义完全一样。

我不知道，按照一般人的看法，还有什么比当国王更有利的

① 此处借用周启明直接从希腊文译出的中文译文。——中译者

② 指盖乌斯·朱利乌斯·凯撒。——中译者

③ 公元前63年，西塞罗因挽救了共和政体而被授予这一称号；而公元前45年蒙达战役后，凯撒因推翻了共和政体而被授予这一称号。

呢;但是,当我开始回过头来对这种看法的正确性产生疑义时,我发现,对于一个人来说没有什么比用不正当的手段窃取那种高位更不利的了。因为如果一个人一天到晚都得处于焦虑烦恼之中,担惊受怕,整个生活充满了阴谋和危险,那么这对他来说能是有利的吗?阿克齐乌斯[①]说:

“君王有许多敌人和不忠实的朋友,

而忠实的朋友却寥寥无几。”

但他说的是哪种君王呢?当然是一种合法地继承从坦塔罗斯和珀罗普斯传下来的王位的君王了。那好,你想,那种用罗马人的军队镇压罗马人、并且强迫一个不仅曾是自由的而且还称霸世界的国家做他的奴隶的君王,不就有更多的敌人吗?你想,他的良心能不受自责,他的心灵能没有创伤吗?即使只有采取这种生活方式才能得到莫大的荣誉和人们永久的感恩,他的这种生活对他本人来说能是有利的吗?但是如果这些看起来似乎非常有利的东西,由于它们充满了耻辱和邪恶,因而不是有利的,那么我们应当完全相信,凡是不符合道义的事情都不可能是有利的。

二十二

但是,这个问题从前已多次得到过解决。在与皮勒斯交战时,盖乌斯·法布里齐乌斯(当时他是第二次任执政官)和我们的元老

① 阿克齐乌斯(Lucius Accius,公元前170—约前86年):罗马悲剧诗人。——中译者

院所作的决定尤其令人注目。皮勒斯王无缘无故地向罗马人宣战。这是一场争夺霸主地位的战争，我们的敌人是一位性情豪爽且强有力的国王。有一天，皮勒斯军队中的一个逃兵到法布里齐乌斯的军营来投诚，并自称，若法布里齐乌斯能给他以奖励，他愿意像来时那样偷偷地潜回皮勒斯的军营，下毒将其国王害死。但法布里齐乌斯拒绝了他的建议，并下令将这个家伙送回给皮勒斯。元老院对法布里齐乌斯的这一行为表示赞赏。假如我们只是追求貌似之利，即一般人心目中的那种利，我们就会利用这个逃兵去除掉那个同我们争夺霸主地位的可怕的敌人，从而结束这场伤财害民的战争；但我们是为荣誉而战，用罪恶而不是以勇敢取胜，会使我们永远蒙受耻辱。

那么，对于法布里齐乌斯(他之于我们这个城市，犹如阿里斯提得斯之于雅典)来说，或者对于我们的元老院(它从来不把利和荣誉割裂开来)来说，用刀剑同敌人决战和用毒药同敌人决战这两种做法哪一种更有利呢？如果是为了荣誉而争霸主地位，那么就应当摈弃罪恶，因为罪恶中不可能有荣誉；但如果是为了权力而争权力，那不管怎么说，若它与可耻联系在一起，那就不可能是有利的。

因此，昆图斯的儿子菲利普斯提出的那个著名的议案是没有利的。卢西乌斯·苏拉根据元老院的决定，在接受了某些城邦的一笔巨款后豁免了它们的赋税。菲利普斯提议说，应当再次使它们处于属国的地位，而且它们为豁免赋税而进贡的那笔钱也不要退还给它们。于是元老院接受了他的建议。出尔反尔，这对于我们的政府来说，是多么可耻的事情！元老院甚至还不如海盗知廉耻，

守信用。有人会说:"但采用菲利普斯的方法可以增加国库的收入,所以它是有利的。"现在人们也许敢说,一件不符合道义的事情可以是有利的,但这种观点他们敢持多久呢?而且对于任何政府来说,憎恨和耻辱能是有利的吗?因为政府应当建立在良好的声誉和盟国的忠诚之上。

在这一点上,我甚至常常与我的朋友加图发生意见分歧。在我看来,他在维护国库和税收的权利方面似乎过于严苛。他拒绝包税人的任何请求,对于盟国的减税要求也多半不予准许。而我坚持认为,我们应当对盟国慷慨宽容,应当像我们通常对待自己的房客一样对待包税人——而且,因为各阶层之间的和谐对于国家的兴旺来说是必不可少的,所以我们更应该如此。① 库里奥也是错误的,因为他虽然辩护说,波河那一边居民的要求是正当的,但他说完此话后总是要加上一句:"一切都要服从于利。"他应当宁可证明,因为这些要求对我们国家不利,所以它们是不正当的;而不应当承认它们是正当的,同时又认为它们是不利的。

二十三

希卡同的《论道德责任》一书的第六卷充满了诸如以下的这类

① 包税人是当时的有钱人,他们属于骑士阶层。他们从元老院购得收税权,然后将他们的承包合同分包给收税员。他们有时发现,他们原先同意支付的税额太高,所以请求元老院解除他们的承包合同,或降低税额,譬如这一次(公元前 61 年)就出现了这种情况。加图等人的反对使掌管此事的元老院与骑士阶层的关系紧张,把骑士阶层中的许多人赶到了凯撒一方。正如西塞罗所说,只有元老院与骑士阶层的完全和谐,才能把罗马从平民党和凯撒的手里解救出来。

问题:“当粮食紧缺,粮价很高时,让自己的奴隶挨饿,这与一个好人的责任一致吗?”

希卡同对这个问题的正反两个方面作了论证。但最后,他断定责任问题还是以利为标准(按照他对于利的解释),而不是以人类感情为标准。

然后他提出这样一个问题:假定一个人在海上遇到风暴,必须将他船上装载的部分东西扔出船外,那么,他应当扔一匹值钱的马呢,还是应当扔一个不值钱的奴隶?在这种情况下,他左右两难,一方面想保住自己的财产,另一方面又要顾及人类的感情。

“假定当一条船沉没时一个愚笨的人抓住了一块船板,那么一个聪明的人,若有可能,是否可以抢走他的那块船板?”

“不行”,希卡同说,“因为那是不正当的。”

“但假如是船主呢?因为这条船是属于他的,他就可以抢走那块船板吗?”

“完全不可以,这就如同在茫茫的大海上他不可以因为船是他的而把乘客扔到海里。因为在船抵达预定的口岸以前,船不属于船主而属于乘客。”

“再假设一种情况。假定有两个遭遇海难而需要救助的人(两个都是聪明的人),但却只有一块小木板,那么,这两个人都应当为救自己而争夺这块木板呢?还是一个人应当让给另一个人?”

“当然是一个人应当让给另一个人了!但那另一个人必须是其生命对其本人或国家更有价值的人。”

“但如果无论是对国家还是对其本人,这两个人都同样重要,又将如何呢?”

“那么也不应该争夺，其中有一个人必须放弃，好像这是由抓阄或猜拳来决定似的。”

“再假设一种情况，假定一个人的父亲偷盗寺庙中的宝物或挖掘通往国库的地道，他的儿子应向官方告发吗？”

“不，那是有罪的；相反，如果父亲被控，他的儿子应当为其辩护。”

“咳，那么国家利益不是比其它一切责任更重要吗？”

“是的，国家利益的确比其它一切责任更重要。但公民忠于其父母，这对我们的国家有好处。”

“但如果父亲试图篡夺王位，或叛国，他的儿子也要保持沉默吗？”

“当然不能，他应当恳求他的父亲不要这样做。假如他的父亲不听，他可以责备甚至威胁他的父亲；最后，如果事情发展到有可能导致国家的覆亡，他应当宁可牺牲父亲也要维护国家的安全。”

希卡同还提出这样一个问题：“假如一个聪明的人不小心收进了一枚假币，待他发现之后，他可以把它当作真币用于偿付债务吗？”第欧根尼说可以，安提帕特说不可以，我赞成安提帕特的看法。

假如一个人明知他卖的酒不久就会变坏，他应当把这一实情告诉他的顾客吗？第欧根尼认为没有必要；安提帕特则认为，一个诚实的人就会这样做。这些问题，像很多法律条文一样，在斯多葛派学者中间经常争论。“出卖一个奴隶时，应当公布他的缺陷（不仅要说明民法规定卖主必须公布的那些缺陷，否则买主有权把这个奴隶退还给他，而且还要说明他是否诚实，是否喜欢赌博、偷盗或喝酒）吗？”一种观点认为应当公布这些事实，另一种观点则认为没有这个必要。

“假如有人把金子当作黄铜卖，一个正直的人应该告诉他这是金子，还是赶紧用一先令[①] 买下这价值1000先令的东西呢？”

到现在，我对这些问题的看法是什么，以及上述这两位哲学家之间争论的原因是什么，已经是够清楚的了。

二十四

还出现这样一个问题：协议和承诺，用民选司法官的法律用语来说，“当它们并不是通过武力或欺诈而达成或作出时”，是否必须永远遵守？

假如一个人给另一个人一种治疗浮肿的药，但约定：治愈后，患者将永远不再使用该药；假定患者由于使用该药，恢复了健康，但几年后他又旧病复发；假定他想再次使用此药，但却未能得到原先与其有过约定的那个人的允许，他该怎么办？那就是问题。既然那个人拒绝这一要求是不近人情的，既然他的朋友使用此药并不会对他造成任何危害，因此，病人尽量保护自己的生命，关心自己的健康，是正当的。

还有，假定一个百万富翁指定某个聪明的人为他的继承人，并立下遗嘱，留给他一笔价值一亿塞斯特斯的遗产[②]；假定他要求这个聪明的人在继承他的这笔遗产之前必须在光天化日之下在讲坛上跳一次舞；假定这个聪明的人答应了他这样做，因为若不答应，

① 当时这种古罗马的银币大约值9便士。

② 大约值750 000镑。

这个富翁就不会把他的财产留给他；那么，他是否应当履行他的诺言呢？我认为，他本来就不应当答应这一要求，那才有骨气。但是，既然已经答应了，如果他认为在讲坛上跳舞是不道德的，那么从道德上来说，他违背诺言而不要遗产比履行诺言而接受遗产要好——除非他也许是把这些钱捐给国家以应付某个严重的危机。在那种情况下，只要对国家有利，如果你愿意，即使在讲坛上跳舞也不是不道德的。

二十五

对受诺者本人不利的那些承诺也是不必遵守的。例如神话中说，太阳神曾向他的儿子法厄同许过诺，他将满足法厄同的任何要求。法厄同想驾驶他父亲的太阳车。太阳神就同意了。结果在法厄同驾车返回地面之前，他由于受雷击而被烧死。在这种情况下，他父亲不履行诺言比履行诺言要好得多！而忒修斯要求涅普顿履行的那个诺言又怎样呢？涅普顿答应忒修斯可以实现三个愿望，忒修斯希望他的儿子希波吕托斯死掉，因为这位父亲怀疑儿子与其继母有染。然而当这个愿望实现时，忒修斯却悲痛欲绝。另外还有，阿伽门农曾向狄安娜许过愿，他要把他的王国内那年所生的最美的创造物献祭给她，结果他只好把他的女儿伊菲革涅亚献祭给狄安娜，因为那年所生的没有比她更美的了。他应当宁可食言也不做那种令人发指的邪恶的事情。

因此，诺言有时是不必遵守的；托管物也不一定非得归还。假定有一个人，在他神智正常时，把他的剑交给你保管，后来他神经

病发作，来向你要回他的剑。在这种情况下，把剑还给他是有罪的，所以你不应当把剑还给他。再假定，有一个人把一大笔钱交给你，要你保管，后来他想把这笔钱用于叛国谋反，你应该把这笔钱还给他吗？我认为你不应该还给他，因为若把钱还给他，你就是在做损害国家利益的事情，而国家对于你来说应当是世界上最亲爱的东西。所以有许多东西，它们本身看起来好像是符合道义的，但在某些情况下却证明是不符合道义的：履行诺言、遵守协定、归还托管物，可以因为利的变化而不再是符合道义。

说完这一点，我想，关于那些在明智的幌子下伪装有利而实际上却违背正义的行为，我已经说得够多了。

但是，既然在第一卷里我们从道德上的正直的四个来源推出道德责任，在这里让我们继续从这四个方面来指出这些貌似有利而实则无利的行为是与美德相违背的。我们已经讨论过智慧（狡猾企图冒充智慧），也讨论过公正（公正永远是有利的）。剩下来我们要讨论的还有两种道德上的正直，一种可见之于一个优秀灵魂的伟大和卓越，另一种可见之于稳健和自制对灵魂的塑造和调整。

二十六

按照悲剧诗人们对攸利赛斯的描述（至少，他们是这样描述他的），他认为自己的计策是有利的。在我们最可信赖的权威——荷马的作品中，对攸利赛斯并没有这种怀疑；但悲剧作家们却指责他企图通过装疯逃避服兵役。这种诡计是不符合道义的，但是有人也许会说："对他来说，保住自己的王位，与自己的父母妻儿一起在

伊塔刻岛过安逸的生活，是有利的。难道你认为每天面对苦役和危险就能赢得可与这种安逸的生活相比拟的荣誉吗？”

不，我认为以这种代价换取的安逸应当受到鄙视和拒斥，因为如果它是不符合道义的，它也就不是有利的。因为你想，如果攸利赛斯装疯一直装下去，人们会说他什么呢；因为，尽管后来攸利赛斯在战争中表现出英雄的气概，他还是受到埃阿斯这样的指责：

“你们都知道，最早提出要宣誓的是他，
而后来违背自己誓言的也是他。
他坚持装疯，因为这样他就可以不从军。
要不是精明聪慧的帕拉墨得斯揭穿了他狡猾
而且厚颜无耻的伪装，
他就永远无须履行自己的誓言。”

不仅如此，而且对他来说，不但与敌人而且与海洋作斗争（像他后来所做的那样），比在希腊各邦联合起来与蛮族作战时背弃希腊，更有好处。

但还是让我们从异国他乡的神话故事回到我国历史上的真实事件。马尔库斯·阿梯里乌斯·雷古卢斯在他第二次任执政官时，在非洲因为中了克桑提波斯的计而被生俘，克桑提波斯是汉尼拔的父亲哈米尔卡手下的一位斯巴达将军。[①] 斯巴达人派雷古卢斯

① 西塞罗所说的日期有误。雷古卢斯任执政官是公元前 267 年和前 256 年。他第二次任地方总督时，在公元前 255 年的突尼斯战役中惨遭失败而被生俘。而且，公元前 255 年的那个哈米尔卡不是汉尼拔的父亲，因为他直到公元前 247 年才开始他的政治生涯，当时他只是个青年。他于公元前 229 年在西班牙战役中阵亡，那时他还正值壮年。

回罗马，要他同元老院洽商释放迦太基的贵族战俘[1] 事宜，并且在成行前要他发誓，假如有辱使命，他自己必须返回迦太基。雷古卢斯回到罗马，他不可能看不到那种似是而非的貌似之利，但像结果所证明的那样，他断定这并不是真正有利的。他的貌似之利是：留在他自己的国家，在家与自己的妻子儿女共享天伦之乐，保持他的前执政官的地位和尊严，把自己遭受的失败看作是任何一个指挥打仗的人都有可能遇到的一种不幸。谁说这不是有利的呢？你认为是谁呢？"伟大的灵魂"和"勇敢"说这不是有利的。

二十七

难道你还能找到更有权威的评判者？这种否定来自那些美德，因为它们的特点就是无所畏惧，不为世俗生活的沉浮枯荣所动，并且认为没有什么是人所不能忍受的。那么，雷古卢斯是怎么做的呢？他到了元老院，陈述了自己的使命。但当元老院对这个问题进行投票表决时，他拒绝投票，因为他认为，只要他仍受在敌人面前所起誓言的约束，他就不是元老院的一员。除此之外，他还说（有人会说："多么愚蠢的家伙，偏喜欢做对自己不利的事情！"），把这些战俘放回去是不利的，因为他们都是些年轻而且干练的军官，而他自己则已经老朽了。元老院接受了他的意见，没有放这些战俘回去。他自己回迦太基去了。对自己国家和家庭的依恋并未

[1] 在公元前250年的帕诺木斯战役中，卢西乌斯·凯基利乌斯·梅特卢斯俘获迦太基将军达13人之多，他们全都是贵族出身。

能阻止他返回迦太基。甚至他明知回去后自己将要面对最残暴的敌人和酷刑，他还是认为必须神圣地履行自己的誓言。当他回战俘营后，敌人折磨他，不让他睡觉，最终因疲竭而死；即便如此，他回迦太基仍比留在国内好，因为作为一个年迈的战俘，一个具有执政官地位的人，违背誓言而脱身是可耻的。

你也许会说："但是，他不但不积极主张换俘，而且甚至还对这种行为公开表示反对，这是愚蠢的。"

这怎么是愚蠢的呢？既然他的建议对国家有好处，那怎么能说是愚蠢的呢？相反，有害于国家的事情对任何一位公民来说能是有利的吗？

二十八

如果人们把利和道德上的正直割裂开来，那么他们就是在推翻"自然"所设定的基本原则。因为我们所有的人都想得到对自己有利的东西；利对我们具有不可抗拒的吸引力，我们不可能不为它所吸引。因为有谁会拒斥对自己有利的东西呢？或者说得更确切一点，有谁不为了得到对自己有利的东西而竭尽所能呢？但是，因为除了在好名声、恰当和道德上的正直中以外，我们在任何地方都不可能发现对我们真正有利的东西，所以，正因为这一缘故，我们把这三者看作是首要而且最高的努力目标，而我们称之为利的那种东西，我们认为它与其说是我们尊严的一种装饰物，不如说是生活的一种必需的附带物。

有人也许会说："那么，我们认为誓言究竟有多重要呢？我们

并不怕激怒朱庇特，是吧？根本就用不着害怕。所有哲学家的那种普遍为人们所接受的观点是：神从不发怒，也从不害人。这不仅是那些教导说神本身并不操心各种烦恼的事情也不会给其他人带来烦恼的人[1]的看法，而且也是那些相信神永远在工作、永远在指导着他的世界的人[2]的看法。况且，即使朱庇特发怒了，他所加害于雷古卢斯的还能超过事实上雷古卢斯所加害于自己的吗？所以，因宗教上的顾忌而放弃这么大的利，是得不偿失的。"

"或者，他是否怕自己的行为会是不道德的？首先，关于这一点，有格言道：'诸害相权择其轻。'那么，那种不道德中所含之害真的同那种可怕的刑罚中所含之害一样大吗？其次，阿克齐乌斯的剧本中有这样两句台词：

堤厄斯忒斯：'你怎么背信食言？'

阿特柔斯：'我没有讲过自己一定守信。我对不讲信义的人，从来不受自己誓言的约束。'

虽然这句话出自一个邪恶的国王之口，但它还是很有道理、很有启发性的。"

他们的第三个论点是：正像我们坚持认为某些事情看起来似乎是有利的而事实上却并非如此一样，他们坚持认为，某些事情看起来似乎是符合道义的而事实上却并非如此。他们说："例如，就拿上面所提到的这个例子来说，雷古卢斯为了信守自己的誓言回去受折磨，这看起来似乎是符合道义的，但实际上却并非如此，因

① 伊壁鸠鲁学派。

② 斯多葛学派。

为在敌人的胁迫下所起的誓是不应当履行的。"

他们的最后一个论点是：凡是非常有利的事情可能都是符合道义的，尽管事先看起来似乎并非如此。

他们所提出的反对雷古卢斯的行为的论点，大致上就是这些。让我们对它们逐一加以考察。

二十九

"他不必怕朱庇特发怒而加害于他。朱庇特从不发怒或害人。"

不管怎么说，这个论点反对的不光是雷古卢斯的行为，它同样也反对信守其他任何誓言。但是当我们起誓时，我们应当考虑的并不是我们若违誓食言恐怕会遭到什么样的惩罚，而是我们起誓后所负的责任：誓言是一种由宗教的神圣性支持的保证；郑重的诺言，比如在作为见证的神的面前所许的诺言，必须神圣地加以履行。因为问题已不再是关于神的发怒(因为没有这种事情)，而是关于公正和诚信的义务。因为，如恩乌尼斯所说的那样(他说得非常好)：

"仁慈的诚信女神，在空中飘然巡行；
你以朱庇特伟大的名义起誓！"

所以，无论是谁，违背自己的誓言就是亵渎诚信女神；而且，正如加图在他的演说辞里告诉我们的，我们的祖先在选择诚信女神的庙址时认为，她应当住在卡庇托尔山上，"与至尊至善的朱庇特为邻"。

有人还进一步表示反对："即使朱庇特发怒了，他对雷古卢斯的伤害也不可能超过雷古卢斯对他自己的那种伤害。"

假如痛苦是唯一的恶，那么他们说得很对。但是最有权威的

那些哲学家[①] 却明确地告诉我们说，痛苦不但不是最大的恶，而且甚至根本就不是恶。请不要小看雷古卢斯，他可不是他们这一说法的正确性的无足轻重的见证——相反，我倒倾向于认为，他正是他们这一说法的正确性的最好见证。因为，一个罗马的一等公民，为了忠实地履行自己的道德责任，情愿面对苦刑，难道我们还能找到比他更好的见证吗？

他们又说："诸恶相权择其小"——请问，一个人会"宁可选择无行也不愿遭受不幸"吗？或者说，难道还有什么比无行更大的恶吗？因为，如果身体的残缺都会引起人们某种程度的不快的话，一个堕落的灵魂的残缺和丑陋似乎就更应当为人们所厌恶了！所以，比较严谨地讨论这些问题的那些人[②] 就敢说无行是唯一的恶，而比较粗率地谈论这些问题的那些人[③] 也毫不犹豫地称之为最大的恶。

他们再一次引用以下这句台词：

> "我没有讲过自己一定守信，我对不讲信义的人，从来不受自己誓言的约束。"

诗剧作者那样说是恰当的，因为他在塑造阿特柔斯这个人物时，必须使台词适合于剧中的角色。但如果他们的意思是想把"对不讲信义的人所发的誓言并不是誓言"当作一个原则，那他们就必须注意，它不能成为作伪誓的一个借口。

此外，我们还有规约战争的法律，与敌人打交道通常也应当信

① 斯多葛学派。
② 斯多葛学派。
③ 亚里士多德学派。

守誓言：因为一个人如果发誓时他自己心里清楚地认识到这个誓言是应当履行的，那么就必须信守这个誓言；但如果没有这种认识，那么即便他没履行誓言也不算伪誓。例如，假定一个人为海盗所掳，他答应付一笔赎金为自己赎命，那么即使他起过誓，他事后不交这笔钱并不算欺诈，因为海盗并不属于合法的敌人之列，而是全世界的公敌。对他们根本谈不上什么誓言，也谈不上什么相互约束的誓约。因为发假誓并不一定是伪誓，但是，用我们法律上的习惯用语来说，"凭你的良心"发誓，尔后又不履行，那就是伪誓。欧里庇得斯说得很妙：

"我的嘴起了誓，我的心却没有起誓。"

但雷古卢斯则无权用伪誓来破坏与敌人达成的战争条约与协议。因为我们是在同合法的、公开宣战的敌人作战；而且，为了规约我们与这种敌人的关系，我们有自己完备的关于宣战和缔结和约的法典，以及其他许多对各国都有约束力的法律。要不然，元老院决不会把一些杰出的罗马人缚交给敌人。

三 十

然而过去确实发生过那种事情。提图斯·维图利乌斯和斯普利乌斯·波斯图弥乌斯，在他们做第二任执政官时，在考迪翁战役中败北，我们的军团被迫在轭门下通过。[1]这两位将军因为没有得到人民和元老院的同意就同萨谟奈人媾和，所以被缚交

① 轭门即牛轭或用三支矛搭成的拱门，从轭门下通过表示认输、屈服。——中译者

给萨谟奈人。而且,同时被缚交的还有平民护民官提比略·努米西乌斯和昆图斯·梅利乌斯,因为他们支持媾和。元老院这样做是为了废除同萨谟奈人签订的和约。波斯图弥乌斯是上述缚交行动的提议者和拥护者,尽管他自己是否也被缚交尚在争议之中。

许多年后[1],盖乌斯·曼奇乌斯也有一次类似的经历:他未经元老院许可就与努曼提亚人签约,卢西乌斯·富利乌斯和塞克斯图斯·阿梯利乌斯根据元老院的法令提议将他缚交给努曼提亚人,盖乌斯·曼奇乌斯本人竟然也拥护这个提案;结果该提案通过,他被缚交给了敌人。他的行为比昆图斯·庞培高尚。庞培的情况与他相同,但庞培却请求宽恕而拒绝接受那个提议。在这后一个例子中,貌似之利压倒了道德上的正直;在前一个例子中,道德上的正直重于貌似之利。

"但是,"他们反对雷古卢斯的做法,争辩说,"在武力胁迫下所起的誓本来就不应该有约束力。"好像一个勇敢的人会屈从于武力似的!

"那么,既然雷古卢斯不主张释放战俘,他为什么还要回罗马到元老院来呢?"

你所批评的这一点正是他的行为的最高尚的特征。因为他不愿自己独断独行,而是说明情况和理由,让元老院来作判断。要不是他的建议起了作用,那些战俘肯定会被遣送回迦太基。假如那样的话,他就可以留在国内,在家过安稳的日子。但是,他认为这

① 一百八十四年后,即公元前137年。

样对国家不利，所以他相信，他表明自己的信仰并为之而受苦受难是符合道义的。

当他们也争辩说凡是非常有利的事情都可以证明是符合道义的时候，他们不应当说它“可以证明是”符合道义的，而应当说它实际上就是符合道义的。因为凡是不符合道义的事情，它同时不可能是有利的；一件事情不可能仅仅是因为其有利而符合道义，但它之所以有利却是因为它是符合道义的。

因此，从历史上的许多不乏光彩的例子中，我们很难找出一个比雷古卢斯的行为更值得称赞或更英勇的例子。

三十一

但在雷古卢斯的那整个如此值得称赞的行为中，最值得我们钦佩的是以下这一点：正是他提议不要释放战俘。因为他返回迦太基这一事实在我们今天看来似乎是值得钦佩的，但在那个时代，他则别无选择。所以，这一点应当归功于时代，不应当归功于人。因为我们的祖先有这样一种看法，即认为在保证诚信方面，没有什么比誓言具有更有效的约束力了。十二表法、“神圣”法[①]、甚至对敌人也发誓讲诚信的条约、监察官们所作的调查和他们所给予的惩罚，都清楚地证明了这一点；因为我们的祖先过去在处理案件时，常常对违誓案作出最严厉的判决。

① 按照费斯图斯(Festus)的说法，“神圣”法是这样一种法律：它使犯法者及其家人和财产被某个神所诅咒；其他权威人士则认为该词只指在圣山上制定的法律(公元前394年)。

平民护民官马尔库斯·庞波尼乌斯曾指控奥鲁斯的儿子卢西乌斯·曼利乌斯在他任独裁官期满后又将其任期延长了几天。另外，他还指控他将自己的儿子提图斯(后来外号叫做“托夸图斯”[①])放逐到荒郊野外，要他过与世隔绝的生活。当提图斯(他当时是一个年轻人)听说他的父亲因为他的缘故而遇到麻烦时，他急忙赶回罗马(故事就是这样说的)，一大早就来到庞波尼乌斯的家。有人向庞波尼乌斯报告提图斯来访。因为庞波尼乌斯以为怒气冲冲的提图斯是想向他提供用来反对其父亲的新证据，所以他就起床，叫房间里的人都出去，传这位年轻人进来。提图斯一进房间就拔出剑，并扬言说，如果庞波尼乌斯不发誓撤回对他父亲的起诉，他就立刻将他杀死。庞波尼乌斯看到这一阵势，吓得不敢违抗，只好发誓。事后，他向平民们报告了这件事，说明他不得不放弃此案的原因，撤回了对曼利乌斯的起诉。那个时代就是这样，非常重视誓言的神圣性。

在阿尼奥战役中，有一个高卢人向一个罗马小伙子挑战，要求与他决斗，结果这个小伙子杀死了那个高卢人，摘取了他的项圈，并因此而获得外号。这个小伙子就是提图斯·曼利乌斯。后来，他做第三任执政官时，在维色瑞斯战役中击败并赶跑了拉丁人。他是一个绝顶伟大的人。他对父亲非常孝顺，但对自己的儿子却很苛严。

---

① “托夸图斯”(Torquatus)的意思是“戴着项圈的”。关于这个外号的由来，请见下文。——中译者

三十二

像雷古卢斯因信守自己的誓言而应当受到称赞一样，坎尼战役后汉尼拔有条件地释放并派往元老院的那十个人，如果他们真的没有返回的话，那么就应当受到谴责，因为他们曾发过誓，如果换俘问题谈不成功，他们就一定返回敌营。关于他们后来是否返回，历史学家们众说纷纭。波吕比乌斯是最有权威的历史学家之一，他说在当时被派来的十个著名的贵族中有九人，因元老院不同意换俘而没有完成其使命，就返回了。但这十人中有一人却在罗马留了下来。这个人曾在离开敌营后不久又折回了敌营，佯称忘了带某件东西；于是，他就解释说，他已经回过营，履行了诺言，因此以前所发的誓对他来说已经失效。他错了，因为欺骗不但不能免除违誓罪，而且还罪加一等。因此，他的那种厚颜无耻的狡诈只是一种貌似精明的愚蠢。所以元老院下令，将这个狡猾的坏蛋缚交给汉尼拔。

不过，这个故事最有意义的部分是：汉尼拔手里的 8000 个俘虏既不是他在战场上擒获的，也不是因为他们贪生怕死逃离战场而被俘的，而是执政官保卢斯和瓦罗将他们留在营地而被俘的。尽管本来用一小笔钱就可以把这些人赎回来，但元老院提议不赎他们，目的是为了让我们的士兵牢牢地记住这一教训：他们必须不成功便成仁。据波吕比乌斯说，汉尼拔听到这一消息后完全丧失了信心，因为元老院和罗马人民在遭受惨败时仍表现出如此高昂的斗志。因此，道德上的正直胜过貌似之利。

但是，用希腊文撰写罗马史的作者盖乌斯·阿基利乌斯则说，

离开敌营后不久马上又折回去的有好几个人，他们都想用这种诡计使自己逃避履行誓言的义务，结果他们每个人身上都被监察官烙上了可耻的印记。

让我们把以上这番话当作是这个论题的结束语吧。因为很显然，怀着一种怯懦的、卑劣的、沮丧的心情所做出的行为（假如雷古卢斯的关于释俘的建议受其个人的貌似之利的影响，他希望自己留在国内而不顾国家的利益，那么他的行为就是这种行为）是不可能有利的，因为它们是可耻的、不光彩的和不道德的。

三十三

我们最后要谈的是第四种道德上的正直，它包括恰当、温和、节制、自律和克己。

任何事情，如果违背这样一些美德，怎么能够有利呢？但是昔兰尼学派（即亚里斯蒂普斯学派的追随者）和以安尼克里斯作为自己学派的名字的那些哲学家却断言一切善皆在于快乐，并且认为美德之所以值得称赞只是因为它是快乐的产物。现在这些学派已经过时，伊壁鸠鲁开始流行——实际上他所拥护和支持的是同一种学说。如果我们要想维护和坚持我们的道德上的正直的准则，我们就必须像俗话所说的那样，"全力以赴"地与这种哲学斗争到底。

因为如果，像我们在梅特罗多鲁斯[①]的著作中所看到的那样，

① 梅特罗多鲁斯（Metrodorus，公元前 330—前 277 年）：伊壁鸠鲁最杰出的弟子。——中译者

不但利，而且还有人生的幸福，完全有赖于一种强健的体质和关于体质将始终保持强健的、合理的期望，那么，那种利——并且，他们称之为至高无上的利——肯定会与道德上的正直发生冲突。因为，首先，在那个体系中智慧处于什么地位呢？从每一可能的来源中搜罗快乐的那种收集者的地位吗？一种美德，却要迎合感官上的快乐，它处于一种多么可悲的奴役状态啊！而且，智慧的功能将是什么呢？在两种感官上的快乐之间作机巧的选择吗？就算可能没有什么比这种选择更令人愉悦的了，但试想，对于智慧来说，还有什么比这种作用更卑贱的呢？

另外，假如有人认为痛苦是最大的恶，那么坚忍（它只是不在乎艰辛和痛苦）在他的哲学中具有什么地位呢？因为，尽管伊壁鸠鲁时常非常有男子汉气魄地说到痛苦，我们还是不应当考虑他说些什么，而应当考虑，一个用快乐来定义善、用痛苦来定义恶的人，他一贯主张的是什么。

还有，假如我愿意聆听他的教诲的话，我就会发现，他常常大谈节制和克己。但像人们所说的那样，"水不会流动"[①]。因为他把快乐看作是最大的善，他还怎么能赞美克己呢？因为克己是情欲的敌人，而情欲则是快乐的婢女。

然而，谈到这三种主要美德时，那些哲学家就尽量设法应付，而且还应付得相当巧妙。他们把智慧当作提供快乐和消除痛苦的知识纳入他们的体系。他们还用某种方法为坚忍扫清道路以适合于他们的学说；他们教导说，坚忍是漠视死亡和忍受痛苦的一种合

① 这是拉丁文的一句俗语，意为事情不顺利。——中译者

理的方法。他们甚至把节制也引入他们的体系(当然,这很不容易,但他们还是尽自己最大的努力将它引进了),因为他们认为最大的快乐就在于没有痛苦。在他们的学说中,公正则步履蹒跚,或者更确切地说,已经趴在了地上。所有那些在社会生活和人类社会的伙伴关系中都能看到的美德也是如此。因为,无论是友谊,还是善良、慷慨、谦恭,如果人们不是因为这些美德本身的价值而去追求,而是为了感官上的快乐或个人私利而加以培养,那么它们都不可能存在。

现在让我们作一扼要的重述。

正像我已指出那种违背道德上的正直的利并不是利一样,我坚持认为所有感官上的快乐都是违背道德上的正直的。因此,在我看来,卡利丰和狄诺马库斯应该受到强烈的谴责。他们以为把快乐与道德上的正直结合在一起就可以解决这一争端。这就好像把一个人与一个禽兽结合在一起!但道德上的正直拒绝这种结合。她厌恶它,鄙视它。当然了,至高无上的善应当是单纯的,它不可能是一种具有各种完全相反的特性的混合物。但是这一理论我已经在另一部著作中作了比较充分的论述,因为这个问题是个大问题。现在还是让我们言归正传。

然后,我详细讨论了貌似之利与道德上的正直发生冲突时应如何作决定的问题。虽然另一方面有人断言快乐也可以有一种利的外观,但它与道德上的正直之间仍然不可能有相同之处。因为,即使我们尽可能最慷慨地允许快乐进入我们的生活,我们也会承认,它也许会给生活增添一些情趣,但它肯定不能提供真正的利。

我的儿子,马尔库斯,这篇东西是你父亲送给你的礼物。我认

为这是一份厚礼。但它的价值将取决于你接受它的态度。所以，你，请容许我打个譬喻，应当和你听克拉蒂帕斯讲学所做的笔记一道，把我论责任的这三卷当作客人来欢迎。此外，正像假如我来到了雅典(当时我已启程赴雅典，要不是国家以毋庸置疑的口气将我半路召回，现在我应该已经在那里了)，你也会时常倾听我的谈话一样，请你用尽可能多的时间阅读这几卷文章，因为它们会向你传达我的心声；而且对于它们，你愿意研读多长时间就能研读多长时间。当我看到你乐于研究这一哲学分支时，我将与你进一步面谈(我希望我们能早日见面[1])，但如果那时你仍在国外，那就只好用书信的形式和你笔谈了。

再见了，我亲爱的马尔库斯。你知道，你是我最钟爱的人，如果你乐于接受这种劝告和教诲，我将更加爱你。

---

① 但是西塞罗后来再也没有见到过他的儿子。

人 名 索 引

（本索引中的“老”、“友”、“责”分别代表《论老年》、《论友谊》、《论责任》）

阿庇乌斯　Appius Claudis，责 193，见：克劳狄乌斯

阿波罗　Apollo，责 204

阿尔比努斯，斯普利乌斯　Albinus，Spurius，老 6

阿尔布西乌斯　Albucius，责 189

阿非利加努斯（大）　Africanus（the elder），友 50

阿非利加努斯　Africanus，见：西庇阿，普布利加努斯·科内利乌斯·阿非利加努斯

阿基利乌斯，盖乌斯　Acilius，Gaius，责 270

阿吉斯 Agis，责 205

阿哈拉，C. 塞维里乌斯　Ahala，C. Servilius，老 28

阿伽门农　Agamemnon，责 258

阿伽陶尼乌斯　Agathonius，老 33

阿克齐乌斯，卢西乌斯　Accius，Lucius，责 252，263，265

阿奎利乌斯，盖乌斯　Aquilius，Gaius，责 238

阿奎利乌斯，曼尼乌斯　Aquilius，Manius，责 189

阿拉图斯（西西昂的）　Aratus of Sicyon，责 206－207

阿里斯提得斯　Aristids，老 13；责 217，232，253

阿佩勒斯　Apelles，责 214

阿契塔（塔兰托的）　Archytas of Tarentum，老 21－22；友 78

阿特柔斯　Atreus，责 135，263，265

阿梯利乌斯，卢西乌斯　Atilius，Lucius，友 47

阿梯利乌斯，塞克斯图斯　Atilius，Sextus，责 267

阿提库斯，提图斯·庞波尼乌斯　Atticus，Titus Pomponius，老 3；友 45

埃阿科斯　Aeacus，责 135

埃阿斯　Ajax，老 17；责 142，143，260

埃利乌斯，塞克斯图斯　Aelius，Sextus，老 15

埃弥利乌斯，卢西乌斯　Aemilius，Lucius，见：保卢斯

埃弥利乌斯，派帕斯　Aemilius，Papus，友 62

埃帕米农达斯　Epaminondas，责 128，162

安德罗尼库斯，李维乌斯　Andronicus，Livius，老 25

安东尼，马可　Antonius，Marcus，责 188，241－242

安尼克里斯（昔兰尼的）　Anniceris of Cyrene，责 271

安提俄珀　Antiope，责 142

安提戈努斯　Antigonus，责 188

安提帕特　Antipater，责 188

安提帕特（蒂尔的）　Antipater of Tyre，责

209
安提帕特(塔尔苏斯的) Antipater of Tarsus, 责 233-235,256
奥拉塔,盖乌斯·塞尔吉乌斯 Orata, Gaius Sergius, 责 241
奥鲁斯 Aulus, 见 曼利乌斯,奥鲁斯
奥瑞斯特斯,格奈乌斯·奥菲底乌斯 Orestes, Gnaeus Aufidius, 责 194

巴都利斯 Bardulis, 责 184
巴西卢斯,卢西乌斯·弥努基乌斯 Basilus, Lucius Minucius, 责 245
柏拉图 Plato, 老 9, 13, 21, 23, 37; 责 89,90-91,96,99,101-102,119,129, 130,162,226
保卢斯,卢西乌斯·埃弥利乌斯(父) Paulus, Lucius Aemilius, 老 16, 30, 36, 39; 友 48,54,83; 责 270
保卢斯,卢西乌斯·埃弥利乌斯(子) Paulus, Lucius Aemilius, 老 11, 38; 责 106,143-144,146,204
保萨尼亚斯 Pausanias, 责 124
比阿斯 Bias, 友 69
毕达哥拉斯 Pythagoras, 老 13, 18, 20, 35,37; 责 116,140,162,230
庇西斯特拉图斯 Pisistratus, 老 35
波比利乌斯 Popilius, 责 106
波吕比乌斯(墨伽洛波利斯的) Polybius of Megalopolis, 责 270
波塞多尼乌斯 Posidonius, 责 164,213-214
波斯图弥乌斯,斯普利乌斯 Postumius, Spurius, 老 21; 责 266-267
伯劳西乌斯,盖乌斯 Blossius, Gaius, 友 61
伯里克利 Pericles, 责 140,156,172,195
布鲁图斯,德基穆斯 Brutus, Decimus, 友 48
布鲁图斯,卢西乌斯 Brutus, Lucius, 老 35; 责 228
布鲁图斯,马尔库斯(父) Brutus, Marcus, 责 189
布鲁图斯,马尔库斯(子) Brutus, Marcus, 责 189

达蒙 Damon, 责 230
德鲁苏斯,马尔库斯·李维乌斯 Drusus, Marcus Livius, 责 139
德谟克利特 Democritus, 老 13
德谟斯梯尼 Demosthenes, 责 91,187
德墨特里乌斯(法勒鲁姆的) Demetrius of Phalerum, 责 90,195
德墨特里乌斯·波利奥克特斯 Demtrius Poliorcetes, 责 177
德奇乌斯,普布利乌斯 Decius, Publius, 老 22,35-36; 责 118,217
堤厄斯忒斯 Thyester, 责 263
狄安娜 Diana, 责 258
狄奥波普斯 Theopompus, 责 184
狄奥夫拉斯图斯 Theophrastus, 责 90, 192,197
狄奥尼西乌斯(大) Dionysius (the elder), 责 176-177,230
狄奥尼西乌斯(小) Dionysius (the younger), 责 230
狄凯亚科斯 Dicaearchus, 责 173
狄若马库斯 Dinomachus, 责 273
狄翁 Dion, 责 162
地米斯托克利 Themistocles, 老 7,13; 友 63; 责 124,140,172,201,232
第欧根尼(巴比伦尼亚的) Diogenes of Babylonia, 老 13; 责 233-235,256
杜伊利乌斯,盖乌斯 Duilius, Gaius, 老 23

俄瑞斯特斯 Orestes, 友 56
厄瑞勒斯 Erillus, 责 92
恩尼乌斯 Ennius, 老 8,10,11,26,35;友 54,71;责 100,114,128-129,175,196, 239,264

法布里齐乌斯,盖乌斯 Fabricius, Gaius, 老 11,22;友 57;责 108,109,217,252-253
法厄同 Phaëthon,责 258
法拉里斯 Phalaris, 责 177,222-223
范尼乌斯,盖乌斯 Fannius, Gaius, 友 51-52
范尼乌斯,马尔库斯(父) Fannius, Marcus, 友 45
范尼乌斯,盖乌斯(子) Fannius, gaius, 友 45-47,51-52,56,59,62,66,83
腓力(马其顿国王) Philip,责 131,188, 191
腓力(小) Philip (the younger),责 188
菲勒斯 Philus, 友 50,54,56,72
菲利普斯,卢西乌斯·马尔西乌斯 Philippus, Lucius Marcius, 责 139,194-195, 202,253
菲利普斯,昆图斯·马尔西乌斯 Philippus, Quintus Marcius, 老 10;责 94,253
菲姆布里亚,盖乌斯·弗拉维乌斯 Fimbria, Gaius Flavcius, 责 247
芬蒂阿斯 Phintias, 责 230
弗拉库斯 Flaccus, 老 22
弗拉米尼努斯,提图斯 Flamininus, Titus, 老 3,10,22
弗拉米尼乌斯,盖乌斯 Flaminius, Gaius, 老 8
富菲乌斯,卢西乌斯 Fufius, Lucius, 责 189
富利乌斯,卢西乌斯 Furius, Lucius, 责 267

戈尔加斯 Gorgias, 老 10,13
格拉布里奥,马尼乌斯·阿基利乌斯 Glabrio, Manius Aoilius, 老 10,17
格拉古,普布利乌斯(祖父) Gracchus, Publius, 责 185
格拉古,提比略(父) Gracchus, Tiberius, 友 83;责 185,206
格拉古,提比略(子,兄) Gracchus, Tiberius, 友 61-63;责 125,140,185, 206
格拉古,盖乌斯(子,弟) Gracchus, Gaius, 友 62-63;责 185,202,206
格拉提戴努斯,马尔库斯·马略 Gratidianus, Marcus Marius, 见:马略
格南托 Gnatho, 友 80
古革斯 Gyges, 责 226-227,248

哈米尔卡 Hamilcar, 责 260
汉尼拔 Hannibal, 老 8;友 58;责 107, 109,140,260,270
荷马 Homer, 老 13,17,27;责 259
赫耳枯勒斯 Hercules, 责 144,220
赫西奥德 Hesiod, 老 13,27;责 112
霍廷西乌斯,昆图斯 Hortensius, Quintus, 责 193,245

基尼阿斯 Cineas, 老 22
加卢斯,C. Gallus, C., 老 25
加卢斯,盖乌斯 Gallus, Gaius, 友 48, 54,83
加图,盖乌斯 Cato, Gaius, 友 62

加图,马尔库斯(大) Cato, Marcus (the elder) 老 4－6;友 46－49,54,75,80,83;责 106,126,138,210,211,217,264
加图,马尔库斯 Cato, Marcus, 责 106
加图,马尔库斯·波尔基乌斯(父) Cato, Marcus Porcius, 责 241
加图,马尔库斯·波尔基乌斯·乌提坎西斯(子) Cato, Marcus Porcius Uticensis, 责 141－142,241,254
贾森 Jason,责 140
居鲁士(大) Cyrus (the elder),老 17,37－38;责 172
居鲁士(小) Cyrus (the younger),老 29－30

喀耳刻 Circe, 责 142
卡波,盖乌斯 Carbo, Gaius, 友 62
卡尔普尔尼乌斯,普布利乌斯 Calpurnius, Publius, 责 241
卡拉提努斯,阿梯里乌斯 Calatinus, Atilius, 老 30
卡利丰 Calliphon, 责 273
卡利克拉提达斯 Callicratidas, 责 128,140
卡吕普索 Calypso, 责 142
卡米卢斯,卢西乌斯 Camillus, Lucius, 老 21
卡尼乌斯,盖乌斯 Canius, Gaius, 责 236－238
卡山得 Cassander, 责 188
卡图卢斯,昆图斯·卢达提乌斯(父) Catulus, Quintus Lutatius, 责 140,151
卡图卢斯,昆图斯·卢达提乌斯(子) Catulus, Quintus Lutatius, 责 125,140,151
卡西乌斯,斯普利乌斯 Cassius, Spurius, 友 58
凯基利乌斯 Caecilius, 老 19
凯皮奥 Caepio, 老 10
凯撒,盖乌斯·朱利乌斯 Caesar, Gaius Julius, 责 139,151,189
凯撒,盖乌斯·朱利乌斯 Caesar, Gaius Julius, 责 101,111,141,166,175,177,178,207－208,250－251
凯撒,卢西乌斯·斯特拉博 Caesar, Lucius Strabo Vopisus,责 139
凯特格乌斯,马尔库斯 Cethegus, Marcus, 老 8,26
堪多 Cento, 老 25
柯尔维乌斯,M.瓦勒里乌斯 Corvus, M. Valerius, 老 30
科克列斯,霍拉提乌斯 Cocles, Horatius, 责 118
科拉梯努斯,卢西乌斯·塔奎尼乌斯 Collatinus, Lucius Tarquinius, 责 228
科里奥拉努斯 Coriolanus, 友 61,63
科伦堪尼乌斯,提贝里乌斯 Coruncanius, Tiberius, 老 11,22;友 52,62
科伦堪尼乌斯,提图斯 Coruncanius, Titus, 老 15
科农 Conon, 责 144
科塔,盖乌斯·奥勒利乌斯 Cotta, Gaius Aurelius, 责 195
克拉蒂帕斯 Cratippus, 责 89,169,213,224,274
克拉苏,盖乌斯·利基尼乌斯 Crassus, Gaius Licinius, 友 81
克拉苏,卢西乌斯·利基尼乌斯 Crassus, Lucius Licinius, 责 139,151,187,188,193,196,231,241－242
克拉苏,马尔库斯·利基尼乌斯 Crassus, Marcus Licinius, 责 100,140,245,246
克拉苏,布普利乌斯·利基尼乌斯 Crassus, Publius Licinius, 老 16,25,30;责 193
克莱安西斯 Cleanthus, 老 13

克劳狄乌斯，阿庇乌斯·普尔赫尔（父） Claudius, Appius Pulcher, 老 11,19,21; 责 193
克劳狄乌斯，盖乌斯·普尔赫尔（子） Claudius, Gaius Pulcher, 责 193
克勒翁布罗图斯 Cleombrotus, 责 128
克里米斯 Chremes, 责 102
克里托布鲁斯 Critobulus, 老 29
克利西波斯（索利的） Chrysippus of Soli, 责 229
克洛狄乌斯，布普利乌斯 Clodius, Publius, 责 194
克吕泰涅斯特拉 Clytaemnestra, 责 142
克桑提波斯 Xanthippus, 责 260
库里奥，盖乌斯·斯克里波尼乌斯 Curio, Gaius Scribonius, 责 195,254
库里乌斯，曼尼乌斯 Curius, Manius, 老 11,22,28;友 52,57－58,62
昆图斯 Quintus, 见:菲利普斯

拉贝奥，昆图斯·法比乌斯 Labeo, Quintus Fabiuis, 责 104
来山得 Lysander, 老 29－30, 31; 责 124,140
来山得 Lysander, 责 205
莱耳忒斯 Laertes, 老 27
莱利乌斯，盖乌斯 Laelius, Gaius, 老 4－7,16,19,36,40;友 45－48,51,56,59－60;责 131,139,180,184,217
莱努斯 Laenus, 友 61
雷古卢斯，马尔库斯·阿梯里乌斯 Regulus, Marcus Atilius, 老 36;责 108,260－271
李必达， M. Lepidus, M.， 见:马穆库斯
卢库卢斯，卢西乌斯·利基尼乌斯 Lucullus, Lucius Licinius, 责 154,189,193
卢库卢斯，马尔库斯·利基尼乌斯 Lucullus, Marcus Licinius, 责 189,193
卢西乌斯 Lucius, 友 74
卢西乌斯 Lucius, 老 22
鲁庇利乌斯 Rupilius, 责 142
鲁庇利乌斯，普布利乌斯 Rupilius, Publius, 友 61,72,74,83
鲁梯利乌斯，普布利乌斯·鲁福斯 Rutilius, Publius Rufus, 友 84;责 187,214
路斯奇努斯，盖乌斯 Luscinus, Gaius, 友 62
吕科墨得斯 Lycomedes, 友 74
吕库古 Lycurgus, 责 124
吕西马库斯 Lysimachus, 老 13
吕西斯 Lysis, 责 162
伦图卢斯，普布利乌斯 Lentulus, Publius, 责 193
罗穆路斯 Romulus, 责 228－229
罗西乌斯，塞克斯图斯 Roscius, Sextus, 责 190

马尔采卢斯，马尔库斯 Marcellus, Marcus, 老 36;责 118
马尔库斯（西塞罗的儿子） Marcus, 责 89, 90, 96, 125, 166, 169, 186, 211, 212－213,224,273－274
马尔库斯 Marcus, 老 23
马克西穆斯，昆图斯 Maximus, Quintus, 友 72,81
马克西穆斯，昆图斯·法比乌斯 Maximus, Quintus Fabius, 老 8－9,11,21,30;责 128－129,140
马略，盖乌斯 Marius, Gaius, 责 124,248－250
马略，马尔库斯·格拉提戴努斯 Marius, Marcus Gratidianus, 责 241,249－250
马穆库斯，埃弥利乌斯·李必达 Mamercus, Aemilius Lepidus, 老 30;责 194

马西尼萨 Masinissa, 老 18
曼利乌斯 Manlius, 友 50
曼利乌斯, 奥鲁斯 Manlius, Aulus, 责 269
曼利乌斯, 卢西乌斯 Manlius, Lucius, 责 269
曼利乌斯, 提图斯 Manlius, Titus, 责 269
曼奇努斯, 盖乌斯·霍斯提利乌斯 Mancinus, Gaius Hostilius, 责 267
曼奇努斯, 卢西乌斯 Mancinus, Lucius, 友 81
曼西亚, 昆图斯·穆丘斯 Mancia, Quintus Mucius, 责 140
梅利乌斯, 昆图斯 Maelius, Quintus, 责 267
梅利乌斯, 斯普利乌斯 Maelius, Spurius, 老 28;友 58,61
梅特卢斯, 昆图斯 Metellus, Quintus, 友 75;责 130
梅特卢斯, 昆图斯(侄) Metellus, Quintus, 责 248-249
梅特卢斯, 卢西乌斯·凯基利乌斯 Metellus, Lucius Caecilius, 老 16,30
梅特罗多鲁斯(兰普萨库斯的) Metrodorus of Lampsacus, 责 271-272
米洛(克罗顿的) Milo of Croton, 老 15, 18
米洛, 提图斯·安尼乌斯 Milo, Titus Annius, 责 194
米诺斯 Minos, 责 135
墨多斯 Medus, 责 142
墨拉尼珀 Melanippa, 责 142
穆丘斯 Mucius, 见:斯凯沃拉
穆米乌斯, 卢西乌斯 Mummius, Lucius, 责 204
穆米乌斯, 斯普利乌斯 Mummius, Spurius, 友 72,83

纳西卡, 普布利乌斯 Nasica, Publius, 见:西庇阿, 普布利乌斯·纳西卡·塞拉庇阿
奈维乌斯 Naevius, 老 12,25
尼科克勒斯 Nicocles, 责 206
涅阿库斯 Nearchus, 老 21
涅俄普托勒摩斯 Neoptolemus, 友 74
涅普顿 Neptune, 责 103,258
涅斯托耳 Nestor, 老 17
努米西乌斯, 提比略 Numicius, Tiberius, 责 267
诺巴努斯, 盖乌斯 Norbanus, Gaius, 责 189

欧里庇得斯 Euripides, 责 250-251,266

帕库维乌斯 Pacuvius, 友 56
帕拉墨得斯 Palamedes, 责 260
帕奈提奥斯 Panaetius, 责 92-94,131, 160,165,172,182,190,195,203,209, 210,213-215,218,223-225,239
帕皮利乌斯, 盖乌斯 Papirius, Gaius, 友 81
帕皮乌斯, 盖乌斯 Papius, Gaius, 责 231
潘努斯, 马尔库斯 Pennus, Marcus, 责 231
庞波尼乌斯, 马尔库斯 Pomponius, Marcus, 责 269
庞培, 格奈厄斯 Pompey, Gnaeus, 责 125-126,187,193,250
庞培, 昆图斯 Pompeius, Quintus, 友 45, 75;责 267
庞培, 塞克斯图 Pomepey , Sextus, 责 98
庞梯乌斯, 盖乌斯(萨谟奈人) Pontius,

Gaius, the Samnite, 老 21;责 203
庞梯乌斯,T. Pontius, T., 老 18
佩修斯 Perseus, 责 106
皮拉得斯 Pylades, 友 56
皮浪 Pyrrho, 责 92
皮勒斯 Pyrrhus, 老 11,22,28;友 58;责 107,109,177,252-253
皮索,卢西乌斯 Piso, Lucius, 责 203
皮提乌斯(叙拉古的) Pythius of Syracuse, 责 237-238
品提亚,马尔库斯·卢达提乌斯 Pinthia, Marcus Lutatius, 责 247
珀利阿斯 Pelios, 老 39
珀罗普斯 Pelops, 责 252
普劳图斯 Plautus, 老 25;责 138
普洛狄库斯 Prodicus, 责 144
瑞穆斯 Remus, 责 229

萨利那托,盖乌斯 Salinator, Caius, 老 6,8
萨特里乌斯,马尔库斯 Satrius, Marcus, 责 245
塞图马卢斯,提比略·克劳狄乌斯 Centumalus, Tiberius Claudius, 责 240-241
塞尤斯,马尔库斯 Seius, Marcus, 责 194
色诺芬 Xenophon, 老 16,24,29,37;责 144,209
色诺克拉底 Xenocrates, 老 13
斯凯沃拉,普布利乌斯·穆丘斯 Scaevola, Publius Mucius, 责 143,187,239
斯凯沃拉,昆图斯·穆丘斯(占卜者) Scaevola, Quintus Mucius, 友 45-48,50-51,56,60-62,66,83
斯凯沃拉,昆图斯·穆丘斯(大祭司) Scaevola, Quintus Mucius (the Pontifex) 友 45;责 143,193,231,239-340,243
斯考鲁斯,马尔库斯·埃弥利乌斯(父) Scaurus, Marcus Aemilius, 责 124,139
斯考鲁斯,马尔库斯·埃弥利乌斯(子) Scaurus, Marcus Aemilius, 责 154,193
斯塔提乌斯,凯基利乌斯 Statius, Caecilius, 老 14
苏尔皮西乌斯,盖乌斯 Sulpicius, Gaius, 责 98
苏尔皮西乌斯,普布利乌斯 Sulpicius, Publius, 友 45;责 188
苏格拉底 Socrates, 老 15,29,37;责 89,131,138,139,151,158,185,209,215,247
苏拉,卢西乌斯 Sulla, Lucius, 责 111,140,178,190,253
苏拉,普布利乌斯 Sulla, Publius, 责 179
苏拉,科内利乌斯 Sulla, Cornelius, 责 179
苏帕布斯,塔尔昆 Superbus, Tarquinius, 友 58
梭伦 Solon, 老 15,26,34-35;责 124,140
索福克勒斯 Sophocles, 老 13,24;责 156

塔尔奎 Tarquin, 友 67
泰门 Timon, 友 78
坦塔罗斯 Tantalus, 责 252
特伦斯 Terence (亦即:泰伦提乌斯 [Terentius, Publius Afer]), 友 79,80;责 102,159
提摩图斯 Timotheus, 责 144
拉图斯 Titus, 见:曼利乌斯,提图斯
提图斯 Titus, 见:阿提库斯,提图斯·庞波尼乌斯
提托诺斯 Tithonus, 老 4
图贝罗,昆图斯 Tubero, Quintus, 友 61,84;责 239

图地塔努斯 Tuditanus, 老 8,25
图尔皮奥,安必维乌斯 Turpio, Ambivius, 老 25
忒琵 Thebe, 责 176-177
忒修斯 Theseus, 责 103,258
托勒密二世 Ptolemy II, Philadelphus, 责 206

瓦罗,盖乌斯·泰伦提乌斯 Varro, Gaius Terentius, 责 270
维吉尼乌斯,奥鲁斯 Verginius, Aulus, 友 84
维里埃瑟斯 Viriathus, 责 184
维色利努斯 Vecellinus, 友 61
维纳斯 Venus, 责 214
维图利乌斯,提图斯 Veturius, Titus, 老 21;责 266
屋大维,格奈乌斯 Octavius, Gnaeus, 责 153-154
屋大维,马尔库斯 Octavius, Marcus, 责 202

西庇阿,格奈乌斯 Scipio, Gnaeus, 老 16,36,38;责 118,217
西庇阿,普布利乌斯(祖父) Scipio, Publius, 老 16,36,38;责 118,217
西庇阿,普布利乌斯(父) Scipio, Publius, 老 9,12;责 146,206,211-212
西庇阿,普布利乌斯(子) Scipio, Publius, 老 16,19,25,30,38;责 146
西庇阿,普布利乌斯·科内利乌斯·阿非利加努斯 Scipio, Publius Cornelius Africanus, 老 4,6,9,11,12,16,18-19,25,33,36,38,40; 友 45-51,54,56,58,60,62,66,69-70,72,74-75,81,83-84;责 125,130-131,139,144,146,203-204
西庇阿,普布利乌斯·科内利乌斯·纳西卡·塞拉庇斯(父) Scipio, Publius Cornelius Nasica Serapio, 友 83;责 125,140
西庇阿·普布利乌斯·科内利乌斯·纳西卡(子) Scipio, Publius Cornelius Nasica, 责 140
西拉努斯,德奇穆斯·优尼乌斯 Silanus, Decimus Junius, 责 193
西门(雅典的) Cimon of Athens, 责 197
西摩尼得斯 Simonides, 老 13
希波吕托斯 Hippolytus, 责 103,258
希卡同(罗得岛的) Hecaton of Rhodes, 责 239-240,254-256
希罗多德 Herodotus, 责 84
昔尔西卢斯 Cyrsilus, 责 232
辛辛纳图斯,L.昆克提乌斯 Cincinnatus, L. Quinctius, 老 28
薛西斯 Xerxes, 责 232

亚偈西劳 Agesilaus, 责 172
亚里士多德 Aristotle, 责 89,91,92,131,173,193,215,218,225
亚里斯蒂普斯(昔兰尼的) Aristippus of Cyrene, 责 158,271
亚里斯托(科斯的) Alisto of Cos, 老 4
亚理斯托(希俄斯的) Aristo of Chios, 责 92
亚历山大大帝 Alexander, the Great, 责 131,172,188,191
亚历山大(费雷的) Alexander of Pherae, 责 176-177
伊壁鸠鲁 Epicurus, 责 271-272
伊菲革涅亚 Iphigenia, 责 258
伊索克拉底 Isocrates, 老 9,13; 责 91
伊索配斯,克劳狄乌斯 Aesopus, Claudius, 责 143

攸利赛斯 Ulysses，责 142，259－260

芝诺 Zeno，老 13；责 225
朱庇特 Jupiter，责 144，263－264
朱古达 Jugurtha，责 248
朱利乌斯 Julius，见：凯撒，盖乌斯·朱利乌斯

（徐奕春 编制）